BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BIBLICOS

25

DE LA ANTIGUA A LA NUEVA PASCUA

Historia y teología de la fiesta pascual

HERBERT HAAG

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1980

INTRODUCCION

1. *La pascua y la iglesia*

Enseña el concilio Vaticano II que toda la obra de la iglesia consiste en una continua celebración del misterio pascual [1]. «Esta obra de la redención humana y la perfecta glorificación de Dios, la realizó Cristo principalmente por el misterio pascual de su bienaventurada pasión, resurrección y gloriosa ascensión» [2]. Al instituir la iglesia «como instrumento de la redención... y enviada a todo el universo» [3], la ha llamado y fundado para celebrar con su Señor, hasta el fin de los tiempos, el misterio pascual. [4]

De este misterio procede la gracia divina, que santifica la vida de los creyentes; de él reciben su poder todos los

1. En las páginas siguientes, todos los textos que se dan del concilio están tomados del *Concilio Vaticano II-Constituciones, decretos, declaraciones, legislación post-conciliar*, Madrid [4]1967. Se prescinde de tres, en los que no se habla de la pascua y que se refieren únicamente al calendario eclesiástico (OE, 20).

2. «Praecipue per suae beatae Passionis, ab inferis Resurrectionis et gloriosae Ascensionis paschale mysterium»: SC, 5.

3. LG, 9.

4. Cf. SC, 6.

sacramentos [5]. Por medio del bautismo los hombres «son injertados en el misterio pascual de Cristo» [6], y nunca ha cesado la iglesia de reunirse para celebrar el misterio pascual, en la lectura de la Escritura y en la eucaristía [7]. Los fieles deben «conocer y vivir de manera más íntima el misterio pascual por medio de la eucaristía» [8], pues ella es precisamente «el convite pascual» [9], ella contiene todo el bien espiritual de la iglesia, a saber, Cristo mismo, nuestra pascua («nuestro cordero pascual») [10]. Por medio de la celebración de los misterios de la redención debe alimentarse la piedad cristiana y «muy especialmente (*maxime vero*) por la celebración del misterio pascual» [11]. «Saciados con los sacramentos pascuales», deben sentirse capacitados los fieles a «ser acordes en la piedad» [12], de forma que «constituyan un cuerpo compactísimo en la unidad de la caridad de Cristo» [13]. Debe padecer el cristiano muchas tribulaciones e incluso entregarse a la muerte, «pero, asociado al misterio pascual, configurado con la muerte de Cristo, llegará... a la resurrección» [14]. Por eso el «rito de las exequias debe expresar más claramente el sentido pascual de la muerte cristiana». [15]

En santa conmemoración celebra la iglesia todos los años la obra salvadora del Señor con su fiesta principal, la pascua [16], para la cual se prepara con el ejercicio de la penitencia cuaresmal y el ayuno pascual del viernes san-

5. *Ibid.*, 61.
6. *Ibid.*, 6; cf. AG, 14.
7. *Ibid.*; cf. 106.
8. ChrD, 15.
9. «Convivium paschale»: SC, 47.
10. «Pascha nostrum»: PO, 5; cf. LG, 3.
11. SC, 107.
12. *Ibid.*, 10.
13. ChrD, 15.
14. GS, 22.
15. SC, 81.
16. «Solemnitate maxima Paschatis»: *Ibid.*, 102.

to [17]. A través de todo el año celebra cada semana el recuerdo de la resurrección del Señor [18]. Esta es la celebración semanal del misterio pascual y de ahí que sea el «día primordial de fiesta», que no debe ser desplazado por ninguna otra fiesta [19]. Sin embargo, la iglesia en las fiestas de los santos no anuncia otra cosa que «el misterio pascual (en los que) sufrieron y fueron glorificados con Cristo». [20]

Pero no sólo en los santos del calendario litúrgico, sino también en los miembros de la tierra, la iglesia visible, debe reflejarse el misterio pascual. A través del «propio testimonio de su vida..., ponga de manifiesto el verdadero gozo pascual» [21], deben vivir el misterio pascual de tal manera que sepan iniciar en él al pueblo [22]. Ciertamente, ambos pasajes mencionados se refieren a los sacerdotes. Sin embargo, según la constitución dogmática sobre la iglesia, «es completamente claro que todos los fieles, de cualquier estado y condición que sean, están llamados a la santidad» [23], y que el mismo documento dice que «cada laico debe ser ante el mundo un testigo de la resurrección y de la vida del Señor Jesús» [24]. Así,

17. *Ibid.*, 109 s.
18. *Ibid.*, 102.
19. «Primordialis dies festus»: *Ibid.*, 106.
20. *Ibid*, 104.
21. PO, 11 («verum gaudium paschale»). Puesto que en el uso eclesiástico, al menos en el lenguaje litúrgico, se utilizan los conceptos correspondientes a las palabras alemanas *Pascha* y *Ostern* de una manera equivalente (cf. *infra*, 154-157), la traducción oficial de los textos conciliares al alemán, cuyos textos se siguen aquí, traduce frecuentemente con razón *pascalis* por *österlich*. (En la traducción castellana *österlich* y *Ostern* se traducen a veces por «resurrección» o «pascua de resurrección» cuando en el texto alemán se unen ambas palabras *Oster* y *Pascha*, etc., que darían lugar en español a repeticiones inútiles o incluso a ambigüedades (*N. del T.*).
22. OT, 8.
23. *Ibid.*, 40.
24. *Ibid.*, 38. Es extraño que el documento sin duda más voluminoso del concilio, la constitución pastoral *Gaudium et spes*, solamente men-

pues, podríamos con toda razón aplicar lo dicho anteriormente a todos los miembros de la iglesia; no sólo la vida sacerdotal, sino también toda la vida cristiana y toda su actividad «dimanan de la pascua de Cristo» [25]. El que se trasluzca en la vida de los fieles el misterio pascual es, por tanto, el sentido y el objetivo de toda la acción pastoral. [26]

No obstante, la manera de entender el misterio pascual como el misterio salvador central del cristianismo no es algo nuevo. Es tan antigua como la misma iglesia, atestiguada en los documentos de la fe cristiana, en los escritos del nuevo testamento. A la muerte y a la resurrección del Señor refiere la iglesia apostólica el fundamento de la vida cristiana, el bautismo (Rom 6, 3-5; cf. Col 2, 12). En la celebración de la cena, conmemora ella siempre el memorial de la muerte de Jesús, la pascua de la nueva alianza (1 Cor 5, 7; 11, 26).

Los conceptos teológicos de «pascua» y «nueva alianza» parecen a primera vista totalmente dispares. La pascua es una palabra aramea, a la cual corresponde en hebreo la palabra *pesach*; ahora bien, la pascua es el nombre de la fiesta más antigua de Israel de que nos habla el antiguo testamento. No obstante, cuando hablamos de la pascua de la nueva alianza, significa que esta pascua de Israel perdura todavía en la iglesia como un misterio de salvación: que la pascua cristiana perpetúa en continuidad ininterrumpida la pascua de Israel, pero que ahora representa y garantiza aquella salvación «preparada por las maravillas que Dios obró en el pueblo de la antigua alianza» [27], y cuyo origen está en la fe cristiana en Jesús de Nazaret.

ciona una vez, en el pasaje anteriormente citado (cf. nota 14) el carácter de la vida cristiana como sellado por el misterio de la pascua.

25. Cf. PO, 2.

26. Cf. Instrucción para aplicar la constitución sobre la liturgia, art. 6 («ut mysterium paschale vivendo exprimatur»).

27. SC, 5.

Así, pues, el misterio pascual es el centro de la iglesia, el centro de la pastoral, el centro de nuestra vida espiritual con Cristo. Por eso debe ser para nosotros del más excitante interés el revisar la historia de esta fiesta desde sus orígenes pre-israelitas hasta la fiesta cultual cristiana. Y esta tarea parece ser tanto más apremiante cuanto que en nuestro idioma falta una monografía más o menos reciente acerca de la historia de conjunto de la fiesta de la pascua. [28]

2. *Sacrificio y fiestas*

En el *sacrificio* cultual encontramos las formas expresivas más antiguas y, al mismo tiempo, más completas de la adoración a Dios. Parece que corresponde a una inclinación natural el hecho de que el hombre, que advierte que su destino está siempre amenazado, se siente impulsado a buscar contacto con los poderes invisibles, de cuyo imperio depende la marcha del mundo así como su propia vida y, asimismo, el hecho de que exprese su abrirse a la divinidad en la ofrenda ritual de sacrificios.

Todas las antiguas religiones del espacio mediterráneo conocen la oblación de sacrificios bajo múltiples ritos y bajo diversas ideas religiosas. En todos los pueblos del antiguo oriente, encontramos cultos sacrificiales muy diferenciados, acciones sagradas, santuarios y tiempos que se consideran como santos. Así, en las excavaciones de

28. De la historia de la fiesta en el antiguo testamento se ocupan, ante todo, los valiosos artículos de H.-J. Kraus, *Zur Geschichte des Passah-Massot-Festes in Alten Testament*: EvTh 18 (1958) 47-67, y E. Kutsch, *Erwägungen zur Geschichte der Passafeier und des Massotfestes*: ZThK 55 (1958) 1-35. Recientemente nos ofrece un estudio de crítica literaria y de historia de la tradición de los textos del antiguo testamento la disertación pronunciada en Bonn por P. Laaf, *Die Pascha-Feier Israels*, Bonn 1970.

las ciudades cananeas de Palestina, se encuentran hasta en los estratos más antiguos altares y lugares destinados al sacrificio.

Sería falso afirmar que la auténtica religiosidad no puede pensarse sin sacrificio cultual. Una prueba en contra la suministran el budismo primitivo, el judaísmo post-bíblico, el islamismo y el protestantismo, las cuatro grandes religiones que carecen de sacrificios. Sin embargo, se puede discutir si se trata realmente —a excepción del budismo que no conoce ninguna creencia en un dios personal y, por tanto, no sabe nada de un eventual destinatario del sacrificio— de religiones sin sacrificio o más bien si en ellas se ha sublimado, interiorizado y espiritualizado el concepto de sacrificio; esta idea se va preparando ya en los antiguos profetas, y tal vez en Oseas: «Pues prefiero la misericordia al sacrificio, y el conocimiento de Dios al holocausto» (6, 6; cf. Is 1, 10-17; Am 5, 21-24). En todo caso, es cierto que en la religión del antiguo testamento el sacrificio cultual ocupa un lugar central y bien destacado. [29]

También la fiesta pertenece a la condición más elemental del hombre. La vida se extingue y muere si no es posible respirar y rejuvenecerse, en un paréntesis de los quehaceres diarios. Esto ocurre en la fiesta, que se caracteriza por la alegría de los que participan, por la instauración y consolidación de la sociedad y por la referencia —aunque no siempre inmediatamente reconocible— a las realidades impersonales que rebasan la vida del individuo.

La fiesta comunica alegría. Pero es, al mismo tiempo, expresión de la alegría y del agradecimiento. De ahí se deduce que sean ocasión de fiesta los acontecimientos fe-

29. Acerca del sacrificio, cf. R. de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen* II, Freiburg 1962, 259-308, así como R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel,* Neukirchen-Vluyn 1967.

lices o prometedores de ventura en el transcurso de la vida del hombre o de un grupo de hombres, en la historia de un pueblo, en la naturaleza, en la historia de la salvación o en los días que conmemoran algo de todo eso.

Toda fiesta es solemnizada por una celebración festiva que sigue a cierto rito. Por otra parte, no toda celebración festiva tiene el carácter de una fiesta. Sin embargo, no puede pasarse por alto una estrecha relación de la fiesta con el ámbito de lo cultual (esto vale también para aquellas fiestas —tanto de la antigüedad como de los tiempos presentes—, cuyo elemento sacral se ha perdido) y, ciertamente, no es ninguna casualidad que en las religiones que conocen el sacrificio, se celebre por lo regular la fiesta con la ofrenda de un sacrificio cultual. [30]

Y debido a que las fiestas proporcionan alegría y por tanto nueva vida, han sido fundadas, según creen las antiguas religiones, por los dioses, son un regalo de los dioses a los hombres. También, según la concepción israelita, es el mismo Yahvé el que determina los tiempos de culto. Una fiesta es «un día, que hizo Yahvé», para que en él se alegre y regocije el pueblo (Sal 118, 24). Con esa naturalidad responde Jesús Sirac a la pregunta de los sabios de Jerusalén de «por qué un día sobrepasa a otro», esto es, por qué hay fiestas:

> Por qué un día es distinto de otro día.
> La sabiduría del Señor los diferencia;
> y muda los tiempos y trae las fiestas;
> a unos los distinguió y los santificó,
> a otros los puso en el número de los días comunes.
> (Eclo 33, 7-9).

Aquí, evidentemente, se alude a la bendición y santificación del día del sábado por el Señor. Este significado

30. Acerca del tema «fiesta», cf. la visión compendiada de Th. Klauser, *Fest*, en *Reallex. f. Antik u. Christentum* VII, 1969, 747-766, con bibliografía.

teológico no cambia, sin embargo, por el hecho de que también a los pueblos semíticos del antiguo oriente les fueran inspirados los tiempos de culto, en primer lugar, por el ritmo de la naturaleza, por las horas del día y por las estaciones y por el ciclo de la luna. Como especialmente peligrosos y, por tanto, como a propósito para que se vieran protegidos mediante el sacrificio, aparecían los tiempos de cambio (el cambio del día y de la noche, las fases de la luna y el cambio del año) [31]. Así encontramos en el culto israelita un sacrificio diurno de la mañana y otro del atardecer [32]. Esta costumbre del sacrificio matutino y vespertino se remonta, evidentemente, a una concepción y a un origen muy antiguos. Su significado apenas puede ser otro que el asegurar y santificar, mediante el culto, el paso de un espacio de tiempo a otro, en este caso el del día a la noche y de la noche al día.

La práctica correspondiente tuvo lugar en el paso de una fase de la luna a la otra. Que el día de la luna nueva era celebrado como festivo, se advierte ya desde los primeros tiempos [33]. La luna, a través de sus fases regulares, determina sin más el tiempo (Gén 1, 14), y así la santificación del día de la luna nueva significa la subordinación de todos los tiempos bajo el imperio de Dios. La primera mención bíblica de esto la tenemos en el comienzo de la época de los reyes. Para celebrar la luna nueva se preparó un banquete sacro (1 Sam 20, 5. 24; acerca del carácter sacro del banquete, cf. v. 26). También el sacrificio

31. Cf. A. van Gennep, *Rites de passage,* Paris 1909. F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion,* Stuttgart 1961, 150, define precisamente los tiempos de culto como tiempos de paso: «El tiempo santo es el 'lugar donde se sigue el corte', la mella del momento extraordinario, decisivo, peligroso».

32. Para la época de los reyes, se hallan atestiguados un holocausto por la mañana y un sacrificio eucarístico por la noche (2 Re 16, 15; cf. 1 Re 18, 29). En el templo de después del destierro se ofrecerán por la mañana y por la noche un holocausto (Ex 29, 39; Núm 28, 4).

33. Cf. R. de Vaux, *o. c.,* 324.

anual de la parentela o familia parece que debe tenerse en un novilunio (v. 6. 29). Los profetas del tiempo anterior al destierro presentaban el novilunio como día festivo, en el cual no se pueden realizar negocios (Am 8, 5; Os 2, 13; Is 1, 13 s). El ritual de los sacrificios del código sacerdotal prevé para las fiestas del novilunio un gran holocausto con oblación y libaciones (Núm 28, 11-15). Sin embargo, la primitiva iglesia se esforzó por desvincularse del novilunio. Por eso insiste Col 2, 16 en que el novilunio pertenece a los días festivos que se han convertido en carentes de sentido.

Con mayor solemnidad todavía que el principio del mes se celebraba el principio del año. En contraposición a la civilización agrícola, para la cual el otoño representaba el cambio del año, para los nómadas se imponía el considerar la primavera como el principio de un nuevo año [34]. Después del período de lluvias del invierno (noviembre hasta marzo) florece por un breve tiempo el desierto. En ese tiempo las ovejas tienen sus crías. Así, el nómada considera inmediatamente la primavera como el comienzo nuevo de la vida, como el acontecimiento más venturoso y excitante de todo el año y, por ello, la fiesta correspondiente a este hecho —era la fiesta de la pascua— era la más importante.

Para nosotros es significativo que la fecha de esta fiesta, como veremos después, se determinara por la luna llena de la primavera. Según el calendario cristiano, la fiesta de la pascua de resurrección se celebra el domingo después de la luna llena de la primavera y esta fecha determina todo el desarrollo del año eclesiástico. Así, pues, hoy nos situamos en una tradición que se remonta a la época de la historia primitiva.

34. Sobre las fiestas del cambio de año, cf. B. Reicke, *Jahresfeier und Zeitenwende im Judentum und Christentum der Antike*: ThQ 150 (1970) 321-334.

Pero, para los nómadas, la primavera significa asimismo en otro aspecto una situación de paso o de tránsito. En esa época se realiza anualmente el peligroso cambio de las praderas invernales del desierto y de la estepa a los prados veraniegos de las comarcas que lindan con el terreno cultivado [35]. Así pues, se daban las mejores condiciones para que la fiesta primaveral de la pascua pudiera convertirse en Israel en el memorial de culto de aquella gran salida de la historia de la salvación de la esclavitud de Egipto a la nueva vida de la libertad. Pues aunque el calendario festivo israelita se basa también en el curso natural de las estaciones del año, sin embargo, tanto las fiestas nómadas como las agrarias fueron vinculadas muy pronto, dentro de la fe en Yahvé, con motivos de la historia de la salvación. Para los israelitas era la creación una acción salvífica de su Dios y, por ello, también el cambio del día y de la noche, de los meses y de los años. Por ello el poder de Yahvé sobre la naturaleza le impulsaba a establecer una fiesta de agradecimiento, pero mucho más la acción salvífica de Dios en la historia de su pueblo y, especialmente, el hecho salvador fundamental del Exodo. La pascua echa raíces en los nómadas del desierto, pero enlaza la antigua fiesta primaveral de la nueva vida con la representación cultual de aquel acontecimiento histórico. Ambos contenidos festivos se ven determinados por el mismo motivo: final de la antigua existencia, salida hacia la libertad, donación de la nueva vida.

Aquí se deja traslucir el contenido central de la fe cristiana. Por eso la fiesta, después de su transformación neotestamentaria, pudo convertirse en el resumen o compendio de la salvación y en punto más alto del hecho salvador, de lo que hace profesión la iglesia creyente.

35. Cf. L. Rost, *Weidewechsel und alisraelitischer Festkalender*: ZDPV 66 (1943) 205-216 = *Das kleine Credo...*, Heildelberg 1965, 101-112.

1

NOMBRE Y SIGNIFICADO DEL NOMBRE

1. *La Biblia hebraica*

a) Estadística

La festividad, que ocupa nuestra atención, es designada por lo general en el texto masorético del antiguo testamento con el nombre de *pesaḥ*. La correspondiente raíz verbal *psḥ* se encuentra tres veces en las prescripciones pascuales de Ex 12, 13. 23. 27. Tendremos que examinar cuál es el sentido del verbo en dichos lugares. Asimismo aparece la palabra *psḥ* en Is 31, 5, donde, según el contexto, parece tener el sentido de «perdonar»; igualmente en 1 Re 18, 21 y (forma pi.) 18, 26, donde por lo general presenta el significado de «cojear o claudicar» y «cojear o saltar en torno a». Finalmente, en 2 Sam 4, 4 (forma nif.) con el sentido de «quedarse cojo». El adjetivo verbal correspondiente a este significado, es decir, *pissēaḥ* «cojo» se halla catorce veces en la Biblia.

El sustantivo *pesaḥ* aparece cuarenta y nueve veces en la Biblia hebrea, de ellas cuatro veces en plural *p*^{e}*sāḥīm* (2 Crón 30, 17; 35, 7. 8. 9)[1]. Treinta y cuatro veces de-

1. Todos estos pasajes pueden pertenecer al fondo secundario de las Crónicas; acerca de 2 Crón 35, 7-9, cf. K. Galling, *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia,* Göttingen 1954; en el pasaje sobre 30, 17, cf. 103-107.

signa directamente el rito de la pascua; quince veces la víctima del sacrificio (aquí pertenecen las cuatro formas en plural mencionadas) [2]. La palabra *pesaḥ* va siempre precedida del artículo: «la pascua» (*happesaḥ*), excepto en la frase «pascua para Yahvé» (*pesaḥ l^e* JHWH: doce veces; además en Ex 12, 27: *zebaḥ pesaḥ l^e* JHWH); a esto hay que añadir 2 Crón 35, 18 la comparación «una pascua como ésta» (*pesaḥ kāmōhū*).

Dos veces se designa expresamente la pascua como *ḥag* (Ex 12, 14; 34, 25b) [3]. Asimismo en Ex 23, 18 se menciona a todas luces la pascua con el concepto no muy determinado de *ḥag* [4]. Usualmente traducimos la palabra *ḥag* por «fiesta». Pero su sentido originario es el de «peregrinación» [5], y en la Biblia designa casi siempre una de las tres grandes festividades de peregrinación: la fiesta

2. Ex 12, 21 (J?); Dt 16, 2. 5 s; Esd 6, 20; 2 Crón 30, 15, 17 s; 35, 1. 6. 7. 8. 9. 11. 13. A primera vista parece que pertenecen a este lugar asimismo Ex 12, 11. 43 (P). En 12, 11 («debéis comerlo con prisa, es una pascua para Yahvé») insinúa que las palabras «es una pascua para Yahvé» deben relacionarse con la víctima de la pascua de la que se habló anteriormente. Sin embargo, de hecho con las palabras «pascua para Yahvé» no se menciona la víctima, sino todo el rito descrito anteriormente. «Pascua para Yahvé» en P siempre se refiere al rito, nunca a la víctima (Ex 12, 48; Lev 23, 5; Núm 9, 10. 14; 28, 16). También Ex 12, 43: «Esta es la ley de la pascua. No la comerá ningún extranjero», debe entenderse del rito de la pascua y no de la víctima. «Comer de la pascua» (*'kl bpsḥ*) significa simplemente «participar en la fiesta de la pascua» (cf. B. Baentsch, *Exodus-Leviticus-Numeri*, Göttingen 1903, en el pasaje).

3. Aquí pertenece asimismo el pasaje, no seguro según la crítica textual, de Ez 45, 21. Acerca de la terminología *ḥag*, cf. N. M. Nicolsky, *Pascha im Kulte des jerusalemischen Tempels*: ZAW 45 (1927) 171-190. 241-253, aquí 172-174. Según Nicolsky, sería Ex 34, 25, el único caso en el que la pascua se designa como un *ḥag*. Ex 12, 14 lo referiría él a la fiesta de los ácimos, lo cual difícilmente es aceptable.

4. Esta interpretación se insinúa por la concordancia positiva de la prescripción con 34, 25; cf. *infra*. Según N. Füglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha*, München 1963, 31 s, podría asimismo *ḥag* de Is 30, 29 referirse a la pascua. Pero sus opiniones en este aspecto tienen mucho de hipotético, entre otras razones porque en tiempos de Isaías la pascua todavía no era una fiesta de peregrinación.

5. Cf. la palabra correspondiente árabe de *ḥadsch*.

de los ácimos, la fiesta de las semanas y la fiesta de los tabernáculos (cf. especialmente Ex 23, 15-17; 34, 18-23; Dt 16, 16; 2 Crón 8, 13)[6]. Así pues, la aplicación más bien excepcional del concepto *ḥag* a la pascua indica que ésta, en el sedentario Israel, no poseía primariamente el carácter de una fiesta de peregrinación[7]. Los tres lugares citados pertenecen a la época posterior a la reforma deuteronómica[8], en la cual la pascua se hallaba asociada al templo y, con ello, se había convertido en una fiesta de peregrinación.[9]

La expresión corriente para «celebrar la pascua» (en el sentido de realizar el rito) es «hacer la pascua» (*ʿśh*; veinticinco veces en textos de diversa procedencia: Ex 12, 48; Núm 9, 2, etc.; Dt 16, 1; Jos 5, 10; 2 Re 23, 21-23; 2 Crón 30, 1, etc.; Esd 6, 19), con lo cual se indica que se entiende la pascua como un *hacer* o realizar de tipo cultual. Siempre que se menciona la víctima del sacrificio encontramos los giros: «sacrificar» la pascua (*zbḥ*: Dt 16, 2. 5 s[10]; cf. ἐθυσίαζον: Sab 18, 9), «inmolar» o

6. Solamente en siete de los sesenta pasajes en los que aparece la palabra *ḥag*, tiene el sentido general de «fiesta»: Ex 10, 9; 32, 5; Sal 118, 27; Am 5, 21; 8, 10; Nah 2, 1; Mal 2, 3 (glosa). En Ez 45, 17 (explicación de la glosa) y 46, 11 (elaboración redaccional) se habla realmente por lo general de *ḥaggīm*: la fiesta de la primavera y la fiesta del otoño. Jue 21, 19 y Os 2, 13; 9, 5 se refieren, evidentemente, a la gran fiesta del otoño. También Sal 81, 4 difícilmente puede significar otra cosa (cf. H. H.-J. Kraus, *Psalmen* II, Neukirchen ³1966, en el pasaje). Igualmente Is 29, 1 podría aludir a la fiesta de los tabernáculos (cf. O. Procksch, *Jesaja* I, Leipzig 1930, en el pasaje). Y como en Is 30, 29 no se puede referir a una fiesta determinada, en todo caso se trata de la peregrinación a Jerusalén. Aun presumiendo la autenticidad de la palabra de Isaías, no se trata de la pascua (cf. nota 4 de este cap.).

7. Acerca de su carácter de peregrinación en la época antigua nómada, cf. la nota 32 del cap. 3.

8. Cf. R. de Vaux, *Les sacrifices de l'ancien testament*, Paris 1964, 7; sobre Ex 23, 18; 34, 25b, cf. *infra*, 31-33.

9. Véase, a propósito de esto, *infra*, 31-33.

10. Por primera vez Dt habla expresamente de «sacrificio» de la pascua, de forma que ésta, en los pasajes de Ex 12, 27; 34, 25b, puede ser designada como *zebaḥ* («sacrificio»).

«degollar» (*šḥṭ*: Ex 12, 6. 21 [11]; 2 Crón 30, 15; 35, 1. 6. 11; Esd 6, 20; cf. 2 Crón 30, 17), «asar» o «cocer» (*bšl*: Dt 16, 7; 2 Crón 35, 13) [12], «comer» (*'kl*: Ex 12, 43 s; Dt 16, 7; 2 Crón 30, 18).

b) Etimología

No es fácil determinar la significación fundamental de *pesaḥ*, de forma que incluso el más reciente diccionario hebreo [13] se limita a señalar que «etimológicamente todavía no se ha hallado un significado satisfactorio». La dificultad se acrecienta por el hecho de que la raíz *psḥ* no está documentada ni en el acádico ni en el ugarítico [14]. El intento de aferrarse al sirio, donde la raíz *psḥ* significa «estar alegre» [15], no sirve para la clarificación del sentido

11. P evita para la pascua la designación de *zebaḥ* y trata de borrar en lo posible el carácter sacrificial de la pascua, ya que, según su teoría, los sacrificios solamente pueden ser ofrecidos en los santuarios constituidos para ello en la tienda de la congregación (B. Baentsch, *o. c.*, 97). En lugar de eso, la teología sacerdotal presenta para la inmolación del cordero pascual el verbo *šḥṭ*, que encontramos por primera vez en la ordenanza más antigua sobre la pascua de Ex 12, 21 (acerca de la ordenación de este texto, cf. *infra*, 34 s; como P, sanciona principalmente en su indicación de la pascua el uso más antiguo.

12. También del «cocer» de la pascua puede hablarse por primera vez en Dt, cf. *infra*, 87.

13. L. Koehler-W. Baumgartner, *Lexicon in veteris testamenti libros*, Leiden 1953, cf. suppl. 1958.

14. Ciertamente en ugarítico se encuentra el nombre de persona *pshn*, que podría muy bien ser la raíz *psḥ* con la terminación corriente ugarítica para los nombres de persona *-n* (C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Roma 1965. B. Couroyer apenas tuvo éxito al proponer que el nombre de *pesaḥ* procedía del egipcio *sḥ*, «golpe», con el artículo *os* (*L'origine égyptienne du mot «pâque»*: RB 62 [1955] 481-494). Con todo, P. Laaf, *Die Pascha-Feier Israels*, Bonn 1970, considera esta tentativa de explicación como la «mejor» derivación y la más «utilizable» (145-147).

15. Cf. W. J. Moulton en Hastings, *A dictionary of the Bible* III, Edinburg 1900, 688; R. Payne Smith, *Thesaurus syriacus* II, Oxford 1901, 3.208.

originario de *psḥ*. Ciertamente, la Peschitta reproduce siempre la palabra *pesaḥ* por *peṣḥā'*, pero esta escritura discordante no permite aclarar la asimilación de la *s* en *ḥ*. Por ello, más bien debemos sostener que en *psḥ* y *psḥ* se trata de dos raíces de distinta significación y que la palabra siria *peṣḥā'* únicamente puede entenderse en el sentido de una etimología popular que asocia la palabra *peṣḥā* a la raíz verbal *psḥ*, «alegrarse», o al nombre *pṣāḥā'*, «alegría». Efectivamente, la pascua era la fiesta de la alegría por excelencia, de forma que este significado se insinuó, evidentemente, en el sirio [16]. En el árabe, tenemos la raíz *fasacha* con el significado de «dislocar un miembro, arrancarlo (sin romperlo)» [17], la cual nos aproxima al nif. hebraico *psḥ*, «quedarse cojo o tullido», y al *pissēaḥ* «cojo», pero por lo demás esto de poco nos sirve.

Sin embargo, tal vez el caso no sea tan desesperado como la mayoría ha admitido. En la Biblia hebraica se encuentra el verbo *psḥ* en la forma básica (qal) en Ex 12, 13. 23. 27; 1 Re 18, 21; Is 31, 5; en la forma reflexiva (nif.) 2 Sam 4, 4; en la forma intensiva (pi.), 1 Re 18, 26. Todo esto es lo poco que se ha podido encontrar. Para la determinación del significado fundamental de la raíz se descartan los lugares de Exodo y de Is 31, 5, ya que en ellos se supone el significado histórico-salvador de *psḥ*: «saltar por encima, pasar por encima» o el derivado «perdonar». En Ex 12, 13. 23. 27, se percibe todavía claramente la imagen de saltar por encima: Yahvé salta por encima, esto es, perdona las casas de los israelitas, cuando pasa por el país, para castigar a los egipcios. Is 31, 5 («como aves que levantan el vuelo, protegerá Yahvé de los ejércitos a Jerusalén; protegiendo salvará;

16. Esta indicación se la agradezco a mi colega W. W. Müller, el cual, por su parte, remite a Th. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg 1910, 37.

17. E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, London 1977, 2.395; cf. H. Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Wiesbaden ^{3}1958, 636.

perdonando, dejará escapar») alude a la tradición pascual. Sin embargo, se ha abandonado aquí la imagen de «saltar por encima» para aceptar el significado derivado de «perdonar» [18]. Con todo, aparece todavía para la comprensión posterior de *psḥ* un sentido de *andar saltando, retozar sobre, saltar por encima.*

Por eso no deja de ser extraño que la lexicografía para ambos pasajes de 1 Re 18, 21. 26, que podrían ser de los más antiguos y escasos comprobantes para el verbo *psḥ,* se haya empeñado en dar, para el mismo, el significado de «cojear». Según el v. 26, los profetas de Baal deben estar cojeando (saltando) en torno al altar que habían construido [19]. Ahora bien, la historia de las religiones sabe muy poco acerca de ese cojear cultual, y sin embargo, sabe mucho de la danza ritual y del éxtasis cultual. Así pues, para *waj^{e}fss^{e}ḥū* es totalmente indicada

18. Sin razón se permitió F. Zorell (*Lexicon hebraicum et aramaicum veteris testamenti,* Fasc. 6, Roma 1967) distinguir entre *psḥ*^{1} «protexit, salvavit», remitiendo a Is 31, 5 y «probabiliter» a Ex 12, 13. 23. 27, y *psḥ*^{2} «claudicavit».

19. L. Koehler-W. Baumgartner, *o. c.*: «cojear alrededor (cultualmente)». W. Gesenius-F. Buhl, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament,* Leipzig ^{17}1915; reimpresión, Heidelberg 1962: «Generalmente: cojear, burlescamente por: danzar; tal vez, sin embargo, hay una designación directa de un movimiento cultual». Según E. Jenni, *psḥ,* en qal, designa «el cojear corriente, y en pi'el, la danza cultual cojeante» (*Das hebräische pi'el,* Zürich 1968, 140). Las traducciones corrientes dicen así: V. Hamp-M. Stenzel (^{18}1966): «hicieron inclinaciones cojeando ante el altar»; la Biblia de Zürich (1955) y la Biblia de Lutero revisada (1964): «estuvieron cojeando en torno al altar»; en castellano, la Nueva Biblia Española (1975): «mientras brincaban alrededor del altar»; la Oxford Annotated Bible (1965): «they limped about the altar». Unicamente en E. Köning, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament,* Leipzig ^{5}1931, que da como significado básico de *psḥ* «andar saltando o retozando», se encuentra una diferenciación más sutil. Para la forma qal dice también: «sinécdoque especializada: cojear (1 Re 18, 21) y, por el contrario, para el pi, saltar de una manera duradera, hacer una procesión a base de saltos (1 Re 18, 26...)».

la traducción (apoyada por los LXX y la Vulgata) [20] de: «y ellos andaban saltando en torno al altar» [21]. Y si después leemos (v. 28 s) que los profetas de Baal estaban enfurecidos, no tenemos que admirarnos de que en este contexto el verbo *psḥ* vaya en la forma intensiva (pi.).

Pero nada impide para que se acepte también en el v. 21, para *psḥ*, el significado de «andar saltando». Este refleja un significado mucho más apropiado que el corriente de «cojear» [22]. ¿Qué significaría: «hasta cuándo vais a estar cojeando de ambos lados»? [23]. Esto no sería ciertamente ninguna imagen ilustrativa. Es claro que el pueblo tiene a Yahvé y no quiere dejar a Baal: de ahí el desafío de Elías: «Si Yahvé es Dios, seguidle; si es Baal, seguidle a él». ¿Puede llamarse a esto un cojear? ¿no es más bien un ir y venir despreocupado entre Yahvé y Baal? La traducción de *psḥ* por «andar retozando o saltando» refleja, según eso, un sentido más claro: «¿Hasta

20. LXX: καὶ διέτρεχον ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου; Vulg.: *transiliebantque altare.*

21. Así M. Buber (1955): «ellos andaban dando saltos alrededor del lugar de la inmolación». Herder (1965): «y daban saltos en torno al altar»; así también en la Biblia de Jerusalén (1968). Cf. sobre esto E. König, *o. c.* En este sentido se expresa también J. Pedersen, *Passahfest und Passahlegende*: ZAW 52 (1934) 161-175: «Por medio de la raíz *psḥ*, se designan movimientos saltarines del cuerpo, que estaban también en uso en el culto cananeo (1 Re 18, 21. 26)». La *Bible de Jérusalem* (R. de Vaux, ²1958) dice así: «ils dansaient en pliant le genou devant l'autel». N. H. Tur-Sinai (1954 s) traduce de una manera más neutral todavía: «andaban en torno al altar» y, según eso, se acerca a la idea de J. B. Segal, *The hebrew passover from the earliest times to A. D. 70,* London 1963, según la cual el significado básico de *psḥ* debe ser «pasar de largo» (cf. *infra,* nota 20 del cap. 3).

22. L. Koehler-W. Baumgartner, *o. c.*: «cojear, claudicar». W. Gesenius-F. Buhl, *o. c.*, «ser cojo, cojear». Acerca de König, cf. *supra,* nota 19.

23. Así, o de manera semejante, la Biblia de Zürich, la Biblia revisada de Lutero, la Biblia Herder de Jerusalén. Hamp-Stenzel: «¿Hasta cuándo queréis cojear todavía sobre dos muletas?». Así también la Biblia de Jerusalén: «Jusqu'à quand clocherez-vous des deux jarrets?». La Oxford Bible dice: «How long will you go limping with two different opinions?» y Tur-Sinai: «¿Hasta cuándo seguiréis yendo adelante por ambos lados?» (la Nueva Biblia Española: «¿Hasta cuándo vais a caminar con muletas?»).

cuándo queréis andar saltando entre dos ramas?» [24]. Con su ir y venir entre Yahvé y Baal, el pueblo se asemeja a un pájaro que salta alegremente de una rama a otra. [25]

Este sentido originario de la palabra podía estar tomado de la teología israelita de la pascua. Es claro que el verbo «andar saltando» se utilizaba no sólo como intransitivo, sino también como transitivo, es decir, en sentido de «pasar o saltar sobre» (cf. el francés *sauter*). Yahvé «salta» (sobre) las casas de los israelitas (Ex 12, 13-23. 27) Así puede atribuirse también a la palabra el significado de «pasar de lado, pasar de lado perdonando, perdonar» (cf. Is 31, 5), y así la Vulgata traduce la palabra hebrea *pesaḥ* por *transitus* (Ex 12, 11: *est enim Phase, id est transitus Domini*). Originariamente, la palabra debió designar un rito o una danza, según la cual recibió el nombre toda la fiesta.

2. *La Biblia griega, Flavio Josefo, Filón*

La palabra aramea que corresponde a la hebrea *pesaḥ* (forma básica *pasḥ*) es *pasḥā'* [26]. Esta forma (πάσχα) es la

24. Así, entre las traducciones alemanas, únicamente Buber: «¿Hasta cuándo pretendéis andar saltando entre dos ramas?». No hay ningún fundamento para privar a *s'ippīm* del significado de «ramas». La propuesta de «muletas» (L. Koehler-W. Baumgartner, *o. c.*) podría estar influida del sentido que se ha dado de «cojear» a *psḥ*.

25. La traducción de *psḥ* por «cojear» se ha deducido del adjetivo verbal en pi. *pissēaḥ* «cojo» así como del nif. *jippasēaḥ*, 2 Sam 4, 4 «quedar cojo». Sin embargo, hay en la Biblia hebraica un pasaje muy conocido en el que de una y misma forma fundamental se ha formado tanto un piel intensivo como un piel privativo. W. Gesenius-E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Leipzig ^{28}1909, 52 pone como ejemplo *siḳḳēl*, que puede significar tanto «apedrear» como «quitar piedras o deshuesar». Así también *psḥ* en pi. podría significar tanto «andar saltando intensivamente» como lo contrario, «estar cojo». El nif. *jippasēaḥ* de 2 Sam 4, 4, sería la pasiva de este pi.

26. El *status absolutus* correspondiente a este *status emphaticus* es *p'saḥ*. La forma aramaica *pisḥā'* en vez de *pasḥā'* atestiguada en el Talmud

preferida por los Setenta para reproducir la palabra hebrea *pesaḥ* [27]. Una sola vez en Jer 38, 6 [28] y en todos los pasajes de 2 Crón encontramos la transcripción φασέκ o φασέχ [29]. La reproducción de la *p* hebrea por φ es una excepción de la regla en Flavio Josefo [30] y en Filón [31]. En las traducciones judías, por el contrario, en los fragmentos que conservamos de Aquila y Símaco, sólo se encuentra atestiguada esta transcripción [32], mientras que Teodoción siempre escribe πάσχα [33]. La escritura cambiante de π y φ en los documentos griegos se debe a que la φ griega, hasta los siglos III o IV d. C., se pronunciaba no como fricativa (*f*), sino como aspirada cerrada (*p-h*). [34]

de Jerusalén, en los Targumim y en los Midraschim, se explica por el hecho de que en arameo, especialmente en los nombres segolados, la *a* se diluye en *i*, como ocurre en el árabe clásico y también en el árabe moderno (cf. E. Kautzsch, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Leipzig 1884, 35).

27. Cuarenta y tres veces.

28. MT 31, 8. El traductor de los LXX encontró, en su modelo u original, en vez de *bām 'iwwer ūfissēaḥ* del texto masorético, la lectura *b'mō'ēol pesaḥ* (ἐν ἑορτῇ φασεκ).

29. En conjunto 19 veces (2 Crón 35, 19 falta la palabra en los LXX). Acerca de la transcripción discordante de Crón, frente a los demás libros de los LXX, cf. G. Gerlemann, *Studies in the Septuagint* II, Lund 1946, 6.

30. Ant. 5, 20; 9, 271; 14, 25; 17, 213: φάσκα.

31. Leg. All., 3, 94; φασέκ, junto a πάσχα en el mismo trozo.

32. Aquila: Jos 5, 10 φασέκ; Dt 16, 1 φεσέ; Símaco: Ex 12, 11 φασέχ; Ex 12, 27; Núm 9, 2; Jos 5, 10 φασέχ, mientras que, según F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt* I, Oxford 1875, Jos 5, 11, todas las traducciones griegas ponen πάσχα.

33. La indicación de J. Jeremias, πάσχα en ThW V, 895 s, de que los LXX, Filón, el NT, Aquila, Símaco, Teodoción «siempre escriben πάσχα» es errónea.

34. Cf. Th. Mommsen, *Die Wiedergabe des griechischen φ in lateinischer Schrift*: Hermes 14 (1879) 65-76, también en *Ges. Schr.* VII, 792-803; E. Schwyzer, *Griechische Grammatik* I, München ²1953, 204-207: por lo menos hasta el siglo II después de Cristo; P. Kahle, *Die Kairoer Genisa*, Berlin 1962, 189-195: «con mucha frecuencia... se diferencian cada uno de los libros en el mismo manuscrito de los Setenta respecto

En el *nuevo testamento,* la palabra se transcribe de ordinario por πάσχα[35]. Se encuentra allí en total veintinueve veces, y en realidad puede significar, lo mismo que en el antiguo testamento, tanto la fiesta (Mc 14, 1; Mt 26, 2; Lc 2, 41; 22, 1; Jn 2, 13. 23; 6, 4; 11, 55 [dos veces]; 12, 1; 13, 1; 18, 39; 19, 14; Hech 12, 4) como la víctima del sacrificio (Mc 14, 12 [dos veces]. 14; Mt 26, 17; Lc 22, 7. 8. 11. 15; Jn 18, 28; 1 Cor 5, 7), como el rito (Mc 14, 16; Mt 26, 18 s; Lc 22, 13; Heb 11, 28). También en la utilización de los verbos relacionados con la pascua se supera el uso lingüístico del antiguo testamento. Se habla de: «hacer» la pascua (ποιεῖν: Mt 26, 18; Heb 11, 28), «sacrificar» (θύειν: Mc 14, 12; Lc 22, 7; 1 Cor 5, 7), «preparar» (ἑτοιμάζειν: Mc 14, 16; Mt 26, 19; Lc 22, 8 s. 13), «comer» (φαγεῖν: Mc 14, 12. 14; Mt 26, 17; Lc 22, 8. 11. 15; Jn 18, 28). En un pasaje (Mt 26, 17) se encuentra incluso la asociación «prepararse para comer» (ἑτοιμάζειν φαγεῖν).

Como veremos, la festividad en la época de Jesús era una fiesta doble, que consistía en la fiesta de pascua propiamente dicha y la fiesta de los panes sin levadura o ácimos. En el lenguaje del nuevo testamento, el concepto de la pascua abarca ambas fiestas. Sólo en un único pasaje (Mc 14, 1) se separan con toda claridad: «Faltaban dos días para la pascua y los ácimos».

al modo de transcripción» (191 s). Para la época de alrededor del año 400 después de Cristo, tenemos el testimonio de Jerónimo: «Notandum autem, quod P litteram Hebraeus sermo non habeat, sed pro ipsa utatur PHE, cujus vim Graecum φ sonat» (*Comm. in Dan.,* PL 25, 575).

35. Por tanto hay que evitar la transcripción tan extendida en los textos alemanes, de *Passa(h).*

2

FUENTES

1. *Fuentes bíblicas*

a) Textos legales sobre la pascua

Las normas sobre la pascua se encuentran en todas las obras legislativas del antiguo testamento: libro de la alianza, «decálogo cultual», yahvista, ley deuteronómica, código sacerdotal, ley de la santidad, proyecto de constitución de Ezequiel. Aunque existe unanimidad a propósito de la cronología de estas obras en su conjunto, no es del todo fácil ordenar cronológicamente los textos referentes a la pascua. Podemos empezar con *Ex 23, 18 y 34, 25.*

El primer pasaje pertenece al complejo del libro de la alianza, y el segundo al denominado «decálogo cultual» [1]. Ciertamente, en Ex 23, 18 no se nombra la pascua; no obstante, la analogía con 34, 25 nos autoriza a ver una prescripción sobre la pascua. Aunque el libro de la alianza se considera indiscutiblemente como la más antigua colección legal israelita, la legislación sobre el culto de 23, 14-19 debe ser de procedencia posterior. Es como la

1. Lo acertado de este término se pone —no sin razón— en tela de juicio. Aquí se utiliza únicamente por motivos técnicos. Mejor sería hablar del libro yahvístico de la alianza.

añadidura de un redactor que, con un fácil cambio del vocabulario, pretendió completar las determinaciones del libro de la alianza con las determinaciones de Ex 34, 18-26 pertenecientes a la antigua ley del culto; sin embargo, pasó por alto lo que ya se había tratado antes en el libro de la alianza. [2]

Sin embargo, Ex 34 ocupa una situación particular y precisamente en el v. 25. La norma dice así en la redacción tradicional: «No asociarás a pan fermentado la sangre de la víctima, y el sacrificio de la fiesta de la pascua no lo guardarás durante la noche hasta el día siguiente». Originariamente, difícilmente puede mencionarse lo mismo en el v. *a* con la «víctima del sacrificio» (*zebaḥ*) que en el v. *b*, a saber, la víctima de la pascua, puesto que deberíamos esperar ya en el v. *a* la especificación de «víctima de la fiesta de la pascua». Así pues, se impone la consecuencia de que el v. *b* debe ser añadidura posterior. En el v. *a*, tenemos la codificación de una antigua costumbre, que prohibía el uso de los panes ácimos en conexión con la víctima, para lo cual serían válidas las mismas medidas que en la pascua [3]. En la reforma deuteronómica, un refundidor echó de menos, en la enumeración de las fiestas de peregrinación (*ḥaggīm*), la fiesta de la pascua que, precisamente por esa reforma, se vio convertida en una fiesta de peregrinación [4]. Las palabras *ḥāmēṣ* (ácimo) y *zebaḥ* (víctima) en Ex 34, 25a le dieron ocasión para entroncar con la prescripción pascual de Dt 16, 3 («no comerás con ella [=con la víctima de la pascua; cf. v. 2: *zābaḥtā pesaḥ*] ningún *ḥāmēṣ*»), de forma que la deter-

2. Cf. H. Cazelles, *Études sur le code de l'alliance,* Paris 1946, 97-102. En sentido contrario se inclina M. Noth, *Das zweite Buch Mose,* Göttingen ^{3}1965, 216-218, más bien por una prioridad de Ex 23, 14-19.

3. Cf. Filón, *De spec. leg.* II, 159: «el alimento sin levadura es un don de la naturaleza (δώρημα φύσεως), mientras que el alimento con levadura es un producto de la técnica (τέχνης ἔργον)»; véase todo el texto, *infra,* 43.

4. Cf. *infra,* 85-95.

minación de Dt 16, 4b «y nada de la víctima que a la tarde inmolares quedará para la noche hasta la mañana siguiente» la agrega a Ex 34, 25a: «y el sacrificio de la fiesta de la pascua no lo guardarás durante la noche hasta el día siguiente». [5]

Así las cosas, hay que admitir del mismo modo que Ex 34, 25b fue insertado cuando Dt 16, 4b todavía seguía inmediatamente a 16, 3a. Porque, en Dt 16, 1-8, los v. 3a. 3b. 4a. 8 aparecen como una añadidura posterior, la cual tiene la intención de introducir en sus antiguos derechos la fiesta de los ácimos, repudiada por Dt [6]. La introducción de Dt 16, 4b después de Ex 34, 25 se realizó, por tanto, entre la codificación de la ordenanza pascual deuteronómica y su ampliación mediante los v. 16, 3a. 3b. 4a. 8.

En una fase posterior fue tomado Ex 34, 25 por el refundidor que había introducido Ex 23, 14-19 en el libro de la alianza [7]. Encontró ya unidos 34, 25a y 25b, y por medio de la alusión expresa de la *ḥag happesaḥ* en 25b se vio inducido a referir toda la normativa de 34, 25 a la pascua. Por ello sustituyó, fiel a la teología y a la praxis deuteronómica sobre la pascua, el verbo *šḥt* por *zbḥ*.

5. La expresión «permanecer por la noche» (*lūn*), que entre todas las leyes de la pascua sólo se encuentra en Dt 16, 4, refleja indiscutiblemente la dependencia de Ex 34, 25b y 23, 18 de Dt 16, 4. P. Laaf, *Die Pascha-Feier Israels*, Bonn 1970, 49-53, tiene seguramente razón al afirmar que Ex 34, 25 contiene por vez primera, por influjo del Dt, una referencia a la fiesta de la pascua. Sin embargo, hay que atribuir a esta refundición deuteronómica, como ya se ha mostrado anteriormente, todo el v. 25b y no sólo, como acepta Laaf basándose en 23, 18, la modificación de una frase originaria *zebaḥ ḥaggī* en *zebaḥ ḥag ḥappesaḥ*.

6. Cf., a este propósito, *infra* 90-93 y G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose*, Göttingen 1964, 80. Von Rad considera, sin razón, todo el v. 4 como una añadidura.

7. También en la norma que abarca las tres fiestas-peregrinación de Ex 23, 17; 34, 23: «tres veces al año se prosternarán ante Yahvé, Dios de Israel, todos los varones», aparece la forma *'el p'nē* (23, 17) frente a *'et p'nē* (34, 23) indica la procedencia más reciente de 23, 17 (B. Baentsch, *Exodus, Leviticus, Numeri*, Göttingen 1903, sobre 23, 17).

Suprimió lo que encajaba mal de la introducción suplementaria que resultó el *happesaḥ* de 34, 25b. También consideró él como un estorbo la repetición de la palabra *zebaḥ*. Así se limitó a la designación de *ḥaggī* y puso en equilibrio por medio del paralelismo con *zibḥī* los dos hemistiquios discordantes. La singular alusión a la fiesta (*ḥēleb*) es, en todo caso, un resultado de la idea pascual deuteronómica.

Así pues, ambos textos Ex 23, 18 y 34, 25b pertenecen a todas luces al terreno de la forma pascual deuteronómica, de la que nos ocuparemos detenidamente más adelante. [8]

Después de la separación del libro de la alianza y del decálogo del culto, *Ex 12, 21-27* tiene todas las probabilidades de ser la más antigua normativa sobre la pascua que nos haya llegado. Ciertamente que su ordenación cronológica y literaria no carece de dificultades. En ella se ve de buena gana el paralelo yahvístico de la ordenación sacerdotal sobre la pascua de 12, 1-14 [9]. Sin embargo, diversos comentadores han observado con toda razón que esto sólo puede valer para los v. 21-23. 27b, mientras que los v. 24-27a aparecen como un suplemento deuteronómico [10]. Pero tampoco los v. 21-23 permiten que se les adscriba sin dificultad a la obra yahvística. Por ello, mientras que algunos intérpretes piensan en una fuente especial del yahvista [11], otros niegan sin más que

8. Cf. *infra*, 85 s. Así, pues, Ex 34, 25b no puede servir de confirmación de que la pascua «después de la ocupación de Palestina debió celebrarse durante un breve tiempo»: G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, Berlin 1964, 93.

9. Así finalmente M. Noth, *o. c.*, 76: «Con 12, 21 se inserta de nuevo la narración de J»; G. te Stroete, *Exodus*, Roermond-Maaseik 1966.

10. B. Baentsch, *o. c.*; A. Clamer, *Exode*, Paris 1956; M. Noth, *o. c.*; G. Fohrer, *o. c.*, 86. N. Füglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha*, München 1963, 29. 137 atribuye también estos versículos al yahvista, aunque ciertamente en el supuesto de un retoque deuteronómico (26).

11. Así B. Baentsch, *o. c.*

el pasaje sea del yahvista [12]. G. Fohrer lo asigna a la fuente nómada aceptada por él [13]. Esto es acertado en cuanto que allí se prescribe un rito que se remonta a la época nómada de Israel, de lo cual ya nos ocuparemos más adelante. En todo caso, por muy decidida que estuviera la señalación de las fuentes, se ha de considerar a Ex 12, 21-23 como la indicación sobre la pascua más antigua que haya llegado a nosotros.

En un terreno cronológico, relativamente seguro, nos encontramos con la ley de la pascua deuteronómica de *Dt 16, 1-8* aunque, como se ha indicado y se seguirá indicando, en su forma actual tiene tras de sí al menos dos fases de composición literaria [14]. Este decisivo documento para la historia de la fiesta de la pascua cautiva nuestro interés, sobre todo porque aquí se intenta fusionar por primera vez la pascua con la fiesta de los ácimos.

La ordenación sacerdotal de la pascua de *Ex 12, 1-14,* con las añadiduras que la determinan de Ex 12, 43-49 y Núm 9, 1-14 es, según su redacción, la más reciente de las leyes acerca de la pascua, pero se remonta, lo mismo que el código sacerdotal, a una tradición muy antigua. Ella anuló, en parte, las innovaciones de la ley deuteronómica de la pascua en favor de las antiguas costumbres nómadas. Sin embargo, habiendo sido promulgada para una comunidad post-exílica, se convirtió en el ritual fundamental para la celebración de la pascua del segundo templo. Así, este texto forma un poderoso arco desde la más antigua pascua nómada hasta la pascua cristiana y puede considerarse, con toda razón, como la fuente más importante para una historia y una teología de la fiesta de la pascua.

A una simple fijación de fecha de la fiesta de la pascua se refiere la indicación que se da en el calendario

12. A. Clamer, *o. c.*; B. Couroyer, *L'Exode,* Paris ³1968.
13. *O. c.,* 82 s.
14. Cf. *supra,* 33 s, *infra,* 90-94.

festivo de la ley de la santidad que procede de la época del exilio [15], de *Lev 23, 5,* y el calendario sacrificial que depende de ella y que, por ello, es más reciente de Núm 28, 1-30, 1, en *Núm 28, 16.*

Algo semejante se puede decir de la ordenación de la pascua que se halla en el proyecto de constitución de Ezequiel, *Ez 45, 21-24,* el cual, prescindiendo de la fijación de fecha de la fiesta, solamente contiene indicaciones acerca de las obligaciones cultuales del «jefe» durante la semana de los ácimos.

b) Textos históricos para la pascua

Quien desee hacerse una idea del desarrollo de la fiesta de la pascua en la época bíblica, tiene que fijarse, junto a las normas legales propiamente dichas, en las informaciones que presentan la pascua en determinadas ocasiones históricas. Es curioso que no encontremos nada acerca de la pascua que debieron celebrar los israelitas la víspera de su salida de Egipto. Esta no se describe, sino que se supone solamente como fondo de la legislación sobre la pascua localizada en Egipto [16]. Según Núm 9, 5, los israelitas celebraron la pascua un año después, el 14.1 del segundo año de su salida de Egipto. Pero incluso esta mención, evidentemente, no persigue otro objeto que el de introducir el suplemento sobre la ley de la pascua de los v. 6-14. Después ya no volvemos a encontrar la más mínima alusión a la fiesta de la pascua en toda la peregrinación por el desierto que se supone duró cuarenta años (Núm 14, 33; Dt 2, 14).

Por primera vez, en *Jos 5, 10 s,* se menciona una pascua, que los ocupantes israelitas celebraron en Gálgala, en los llanos de Jericó, después de haber atravesado

15. Cf. K. Elliger, *Leviticus,* Tübingen 1966, 302.
16. Cf. *infra,* 47 s.

el Jordán. La redacción que nos queda del texto es, sin duda, reciente. Ciertamente cabe preguntarse si hay que atribuirla globalmente al código sacerdotal [17]. Pero antes habría que pensar en un retoque sacerdotal de una redacción más antigua [18]. Con todo, la mención de la pascua apenas puede haber pertenecido, como demostraremos más adelante [19], a esa redacción más antigua.

Y puesto que Jos 5, 10-12 no puede servir como una fuente histórica utilizable, la información que se nos da en *2 Re 23, 21-23,* según la cual el rey Josías (639-609 a. C.) celebró en Jerusalén el año 18 de su reinado (622) una gran pascua, es la primera noticia histórica acerca de una fiesta de la pascua, tanto en lo que se refiere a la antigüedad del suceso, como a la de la fuente.

La información sumaria ha experimentado [20] en *2 Crón 35, 1-19* una transformación libre debida al cronista (alrededor al año 300 a. C.).

Un refundidor posterior combinó [21] en *2 Crón 30, 1-27* una noticia sobre una fiesta de los ácimos celebrada por el rey Ezequías (725-697 a. C.) en Jerusalén con otra sobre la pascua.

Una tercera fiesta de la pascua menciona la obra histórica que ofrece una crónica con ocasión de la consagración del segundo templo por la comunidad congregada después del destierro (el año 516 a. C.) en *Esd 6, 19-22* [22].

A estas informaciones acerca de la pascua israelítico-judaica, hay que asociar las noticias neotestamentarias de

17. Cf. G. von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch,* Stuttgart 1934, 145-147, el cual explica la desigualdad de Jos 5, 10-12 por la fusión de ambas recensiones tomadas por P.
18. Así por ejemplo, M. Noth, *Josua,* Tübingen ²1953, 39.
19. Cf. *infra,* 77-81.
20. Cf. *infra,* 115-118.
21. Cf. *infra,* 119-124.
22. Cf. *infra,* 113 s.

1 Cor 11, 23-25, Mc 14, 17-25, Mt 26, 20-29 y *Lc 22, 14-23,* que nos presentan la última cena de Jesús en el fondo de la fiesta de la pascua.

c) Textos sobre la fiesta de los ácimos

En una época próxima posterior bastante determinada, fue fusionada la fiesta de la pascua con la de los *panes ácimos* o fiesta de los ácimos (del hebreo *massōt*: panes sin levadura) en una fiesta doble. Con ese motivo encontramos las normas sobre la fiesta de los ácimos mezcladas, la mayoría de las veces, con las normas acerca de la pascua. Con todo, tenemos también textos que tratan de la fiesta de los ácimos como de una fiesta independiente: Ex 34, 18 y, dependiendo de él, Ex 23, 15 [23]; Dt 16, 16; Ex 13, 3-10 (un antiguo ritual reelaborado por el redactor deuteronómico); 12, 15-20 (P); Lev 23, 6-8 (H); Núm 28, 17-25 (el estrato P más reciente), así como, en el marco de los textos históricos, 2 Crón 8, 13.

2. *Fuentes extrabíblicas*

a) Elefantina

La mención extrabíblica más antigua sobre la fiesta de la pascua y, asimismo, el primer testimonio de la forma aramaica de *pasḥā'*, se ha hallado en los papiros arameos y en los *ostraka* del siglo V a. C., que nos dejó la colonia militar judía de la isla del Nilo, Elefantina (frente a la actual *aswān*, que se encuentra junto a la primera catarata del Nilo) [24]. Se trata, en primer lugar, de

23. Cf. *supra*, 31.

24. Respecto a Elefantina, cf. H. Haag, *Papyri* II B, en *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln ²1968.

dos *ostraka* (es decir, losas de arcilla escritas), de las cuales la más antigua [25] es más o menos del año 500 a. C., y la más reciente [26] de la primera mitad del siglo V, y que presentan claramente la palabra *psḥ'*. Nos ocuparemos, ante todo [27], del famoso papiro denominado de la pascua, del año 419 a. C.

b) El libro de los jubileos, los escritos de Qumrán, Ezequiel el trágico

Las ordenanzas de la pascua, a las que está consagrado el cap. 49 del libro de los jubileos [28], nos presenta las ideas y prácticas dominantes entre los círculos judíos de cuño esenio alrededor del año 100 a. C. Pero no es fácil

25. Publicación original: A. H. Sayce, *An Aramaic Ostrakon from Elephantine*: Proceeding of the Society of Biblical Archaeology 33 (1911) 183 s. Para el estudio, cf. ante todo A. Vincent, *La religion des judéo-araméens d'Elephantine,* Paris 1937, 267-269. A. Dupont-Sommer, *Sur la fête de la pâque dans les documents araméens d'Elephantine*: Rév. Ét. Juives NS 7 (1946-47) 39-51; J. B. Segal, *The hebrew passover from the earliest times to A. D. 70,* London 1963, 8.

26. Publicación original: M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik* II, Giessen 1980, reimpresión Hildesheim 1962, 229-233. Para el estudio, cf. sobre todo A. Vincent, *o. c.*, 265-267, y J. B. Segal, *o. c.*

27. Cf. *infra,* 107-112.

28. El libro de los jubileos es un escrito judío de alrededor del año 100 antes de Cristo. Apoyándose en Gén 1-Ex 12, narra la historia de la creación hasta la aparición de Moisés. Su nombre se debe a que esa historia se divide en «jubileos», es decir, en períodos de jubileo (cf. Lev 25) de 49 años cada uno. Cada «jubileo» se divide en siete semanas de años, y el año en 364 días. El escrito se halla conservado completamente en etiópico y fragmentariamente en una traducción latina. Del texto fundamental hebreo, hasta ahora se han encontrado en Qumrán fragmentos de once diversos manuscritos, cf. finalmente R. Deichgräber, *Fragmente einer Jubiläen-Handschrift aus Höhle 3 von Qumrán*: RQ 5 (1964-66) 415-422; M. Baillet, *Ibid.,* 423-433. Para las cuestiones de introducción al libro de los jubileos, cf. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament,* Tübingen ^{3}1964, 821-824 (allí pueden verse temas, traducciones, literatura).

deducir hasta qué punto podemos ver en todo eso las costumbres pascuales del judaísmo oficial de aquella época. [29]

Puesto que el libro de los jubileos y la *comunidad de Qumrán* pertenecen al mismo ambiente espiritual [30], ese libro puede arrojar alguna luz sobre el culto pascual de Qumrán. Por desgracia, no poseemos, acerca de éste, informaciones directas. Lo que sabemos del único texto hallado en la cueva cuarta, es únicamente que en Qumrán se celebraba la pascua, y además según un calendario propio. [31]

A una época muy próxima a la del libro de los jubileos nos conduce, asimismo, el judío *Ezequiel el trágico,* que debe fecharse en el siglo II-I a. C. [32]. De su tragedia, redactada en trímetros yámbicos, conservamos únicamente amplios fragmentos de un drama mosaico. En él, en estrecha relación con los textos bíblicos, pone en boca de Moisés un doble mandato acerca de las pascua:

> En el mes que en el año es primero para vosotros,
> quiero yo conducir al pueblo a otro país,
> que prometí a los padres de las tribus hebreas.
> Tú debes anunciar a todo el pueblo esto:
> En medio del mencionado mes, en la noche antes,
> debéis ofrecer la pascua a vuestro Dios.
> Rociad las puertas con sangre,
> para que el ángel terrible las pase por alto.
> Mas en aquella noche debéis comer carne asada.
> Y el rey despedirá en seguida a todo el pueblo.
> .....
> Pero, una vez que hayáis entrado en vuestro propio país,
> desde aquel día, en que salisteis de Egipto,
> en una marcha de siete días,

29. Así prescribe Jub que la pascua debía comerse en el templo, lo cual, al menos en la época de Jesús, con seguridad no se hacía.

30. Cf. nota 28 y O. Eissfeldt, *o. c.,* 823.

31. Cf. *infra,* 137-139.

32. Cf. P. Dalbert, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur,* Hamburg 1954, 52-65; J. B. Segal, *o. c.,* 23-25.

debéis vosotros el mismo número de días cada año
únicamente comer ácimos en el servicio divino.
.....
El día décimo de ese mes, coge tú
ovejas según el número de familias hebreas
así como crías inmaculadas de toro.
Consérvalas hasta el día cuarto que sigue al décimo.
Por la noche ofrece lo asado con lo consagrado.
Debes comerlo,
bien ceñido, con los zapatos atados a los pies
y el cayado en la mano.
Porque el rey os va a arrojar aprisa del país.
A todos y cada uno se debe llamar.
Una vez hayáis sacrificado,
debéis tomar una rama de hisopo en vuestras manos.
Mojadlo en sangre, rociad ambas jambas,
para que la muerte pase por alto ante los hebreos.
Y celebrad siempre esta fiesta para el Señor,
la de los ácimos durante siete días,
en los cuales nada fermentado se tomará.
Pues la liberación del mal está ya presente.
Y Dios suministra en este mes salida libre,
por eso es el comienzo de los meses y de los tiempos. [33]

En estos fragmentos narrativos, las discrepancias con la versión bíblica pueden atribuirse a la libertad del poeta. En cambio, es digno de notarse que, en el sentido de la ley deuteronómica de la pascua (Dt 16, 2), se permiten asimismo los becerros como víctimas y que se habla expresamente del «sacrificio» de la pascua. [34]

c) Filón de Alejandría y Flavio Josefo

Filón de Alejandría (13 a. C. a 45/50 d. C., aproximadamente) fue un contemporáneo de Jesús. En sus obras menciona de diversas maneras la pascua. Expresamente

33. V. 153-161. 167-171. 175-192.
34. Sobre esta innovación deuteronómica, cf. *infra,* 86-87.

habla de ella en su obra «Sobre las leyes especiales» (*De specialibus legibus* II, 145-161). Los pasajes más importantes dicen así:

> Al día de la luna nueva sigue como cuarta fiesta la del paso [35] —los hebreos, en el idioma de sus padres, la denominan *Pascha*—, en la cual todo el pueblo, desde el mediodía hasta el comienzo de la noche, sacrifica muchos millares de víctimas, en realidad toda la comunidad, tanto jóvenes como ancianos; pues para ese día se les otorga todo el sacerdocio. Efectivamente, así como en otras épocas y en otras ocasiones los sacerdotes ofrecen los sacrificios, tanto privados como de la comunidad, según las prescripciones de las leyes, en esta ocasión se otorgan todas las atribuciones a todo el pueblo, de forma que puedan realizar con manos puras el sacrificio y el ministerio sacerdotal. La causa de esto... es la siguiente: la fiesta está dedicada al recuerdo agradecido de la máxima emigración (huida) de Egipto, que más de dos millones de ambos sexos realizaron siguiendo órdenes divinas. En aquella ocasión, puesto que abandonaban un país cargado de odio y de inhospitalidad... se pusieron a ofrecer, como es comprensible, sus sacrificios en la superabundancia de su alegría, sin esperar a sus sacerdotes, en su indecible celo y apresuramiento. Y así como entonces obraron siguiendo el impulso y la inclinación de su corazón, así también la ley les permitió continuar haciendo lo mismo cada año en recuerdo agradecido de todo aquello... Cada casa adquiere, en esa época, el carácter y la consagración de un santuario; luego, la víctima ofrecida es preparada para un banquete sagrado y los participantes en ese banquete festivo se purifican rociándose con agua bendita: se reúnen, no como ocurre en otros convites, para saciar su cuerpo con vino y otros manjares, sino para realizar las costumbres de sus padres en oraciones y cánticos de alabanza.
>
> Con el sacrificio del paso, une (la ley) una festividad en la que se utiliza un alimento singular y desacostumbrado, *panes sin levadura o ácimos*; y de ahí toma su nombre... El que el pan que se consume sea sin levadura, tiene su origen

35. Filón se sirve de la expresión διαβατήρια (es decir, ἱερά), que entre los griegos (Tuc. 5, 54 s; Plut. Luc. 24; Cass. Dio. 40, 18, entre otros) designaba un sacrificio que se ofrecía antes de atravesar un río o los límites de un país (cf. el inglés *pass-over*).

> y fundamento bien sea en la circunstancia de que nuestros antepasados, cuando se pusieron en camino siguiendo órdenes de Dios, obraron a toda prisa y por ello tuvieron que llevarse consigo la masa de harina sin fermentar... bien sea porque, en aquella época —quiero decir la primavera en la que comenzó la celebración de la fiesta— el trigo todavía no está maduro, puesto que el campo sólo tiene espigas y no ha llegado todavía el tiempo de la cosecha. El fruto incompleto, que se está haciendo, pero que pronto llegará a la madurez, debe, por *tanto,* corresponder al pan sin levadura, que es al mismo tiempo incompleto, y debe suscitar en nosotros hermosas esperanzas de que la naturaleza prepara ya para la humanidad sus dones anuales, para proveerla con profusión de las cosas necesarias para la vida. También aducen la siguiente razón los intérpretes de la sagrada escritura: el alimento sin levadura es un don de la naturaleza, mientras que los panes no ácimos son un producto artificial... Y como la fiesta de primavera... debe recordarnos la constitución del mundo, y los primeros hombres nacidos de la tierra y sus hijos disfrutaban de los dones inalterados de la naturaleza, puesto que el placer no ejercía dominio sobre ellos, por eso la ley prescribe para esta fiesta el alimento que mejor corresponde a aquellos dones. [36]

En Ant. II, 311-317, *Flavio Josefo* (37/38-100 d. C.) describe cómo ordenó Moisés, por encargo de Dios, la pascua en Egipto, para lo cual dividió el pueblo en «cofradías o hermandades» (φρατρίαι).

> Así resulta que hoy nosotros, según la costumbre, sacrificamos (θύομεν) de esta manera, lo que denominamos la fiesta de pascua que significa el paso (ὑπερβάσια) puesto que en ese día Dios pasó de largo, cuando castigó a los egipcios. [37]

Después se describe la salida de Egipto y se da razón de la fiesta de los ácimos:

36. 145 s. 148. 150. 158. 160. Traducción por I. Heinemann, en L. Cohn y otros, *Philo von Alexandrien* II, Breslau 1910; reimpresión, Berlin 1962, 146-152.

37. Cf. 313.

> Como ellos para el desierto no podían proveerse del país, se alimentaban de sus propios panes de harina de trigo mezclada (térm. técn.) la cual era preparada únicamente con un rápido caldeamiento; y esa harina la utilizaron durante treinta días. Pues durante mucho tiempo no les alcanzaba lo que habían llevado consigo de Egipto, y esto, aunque habían restringido su alimentación y se servían de ella para la necesaria mitigación del hambre más terrible y no hasta saciarse. Por ello celebramos nosotros el recuerdo de aquella necesidad en una fiesta que dura ocho días y que denominamos los ácimos. [38]

En dependencia con la institución del sacrificio, se alude nuevamente a la pascua y a la fiesta de los ácimos (así como a la ofrenda de las primicias) en III, 248-251. También aquí aparecen la pascua y la fiesta de los ácimos como dos festividades separadas («el día 15 sigue a la pascua la fiesta de los panes ácimos, que dura siete días») [39]. Refiriéndose a 2 Crón 30, habla Josefo en IX, 27 sobre la pascua de Ezequías, donde él (en oposición a III, 249) combina anacrónicamente la pascua con la fiesta de los ácimos: «Una vez que llegó la fiesta de los panes ácimos, ofrecieron la llamada Pascha». Con la misma fórmula (ἐνστάσης δὲ τῆς τῶν ἀζυμῶν ἑορτῆς) se menciona en XI, 109 s la pascua del regreso del destierro a la patria. Análogamente leemos en la descripción de la fiesta de la pascua de Josías en X, 70-72: «Congregó al pueblo a Jerusalén y celebró allí la fiesta de los ácimos y la llamada pascua» [40]. En XIV, 20 s, vemos que Aretas y los partidarios de Hircano sitiaron a Aristóbulo en el templo «en la fiesta de los ácimos, que se denomina la pascua». Además, se alude a la fiesta doble en XVII, 21 s; XVIII, 29; XX, 106; Bell. Jud. II, 10; VI, 421-

38. *Ibid.*, 316 s; la traducción debo agradecérsela a H. Cancik. A todas luces se percibe en Josefo una tendencia a liberar a los judíos de la sospecha eventual de haberse aprovisionado como ladrones del país.

39. *Ibid.*, 249.

40. 2 Crón 35, 17: «la pascua y a lo largo de siete días la fiesta de los ácimos».

423. Con el nombre de «pascua» sólo se designa en Ant. XVIII, 90; con el nombre de «fiesta de los ácimos», en Bell. Jud. II, 224. 244. 280; IV, 402; V, 99; VI, 290. Como veremos, de Josefo pueden reunirse valiosos detalles sobre la celebración de la pascua en Jerusalén en la época de Jesús.

d) La Mischna

La literatura rabínica suministra un abundante material sobre la fiesta de la pascua. El documento más importante es el tercer tratado del «orden» segundo de la Mischna [41] que, por su objeto, lleva el nombre de Pesachim. Este tratado es especialmente importante para el conocimiento del rito de la pascua tal como se celebraba en la época de Jesús. En realidad, la Mischna fue redactada bastante tiempo después de la destrucción del templo; sin embargo, se hizo con miras a codificar y transmitir para el futuro el uso vigente en la última fase del templo (la destrucción del segundo templo, lo mismo que la del primero, fue considerada inicialmente como algo provisional). Por eso supone el tratado de Pesachim que el templo existe todavía. Siempre que se trata del ritual del templo, hay que tener en cuenta que nos hallamos ante una fuente fidedigna para la época del año 70 d. C. En lo referente a la fiesta, tal como se celebraba en las casas, debe ser utilizada con precaución. [42]

41. El orden de la fiesta (*seder mō'ēd*).
42. J. B. Segal, *o. c.*, 257 s.

3

EL ORIGEN DE LA FIESTA

1. *La pascua de los primeros tiempos*

a) Referencias bíblicas

Nuestras consideraciones acerca del significado de la palabra *pesaḥ* [1] nos movían a ver en ese rito una institución pre-israelítica que, en la época israelítica, adquirió un sentido nuevo. Ya allí se apuntaba la suposición de que la pascua no era de institución mosaica, sino que se practicaba ya en sus elementos fundamentales en la época pre-mosaica entre los israelitas y entre otras tribus semíticas.

La misma Biblia parece ofrecernos inequívocamente indicaciones en esta dirección. Precisamente los textos más antiguos sobre la pascua del antiguo testamento producen la impresión de que la pascua era entre los israelitas, en tiempos de Moisés, algo con lo que estaban ya muy familiarizados. Para conseguir el permiso del faraón para abandonar el país de Egipto se apoyan en que deben cumplir un sagrado deber religioso en el desierto y allí, en el marco de una fiesta de peregrinación

1. Cf. *supra*, 24-28.

(*ḥag*: Ex 5, 1; 10, 9), ofrecer un sacrificio a su Dios (3, 18; 5, 3; 7, 16. 26. 21-24; 9, 1-13; 10, 3. 7-11. 24-26). Pero, ante todo, 8, 21-24 da a entender que las razas semíticas se sentían vinculadas a un rito, frente al cual los egipcios experimentaban gran repugnancia y que incluso era para ellos algo sacrílego. El carnero que se sacrificaba en la pascua era para los egipcios un animal sagrado, al cual se agradecía la fertilidad de los rebaños de los campos e, incluso, de las mujeres. Especialmente en el delta, zona donde habitaban las tribus hebreas, tenía muchos lugares de culto [2]. Por eso comprendemos cómo la práctica de la pascua tenía que originar inevitables conflictos con los egipcios.

Al mismo tiempo, no se puede poner en duda que precisamente los textos bíblicos más antiguos sobre la pascua hablan de ella como de una institución bien conocida. En la información yahvística de Ex 11, 4 s, Moisés anuncia al faraón la matanza de los primogénitos egipcios. Luego se dirige a los israelitas y les dice: «Tomad del rebaño para vuestras familias, e inmolad la pascua» (12, 21). Pero Moisés no dice una palabra sobre cómo deben hacer esto. Se supone a todas luces que los israelitas conocían perfectamente la respuesta. Lo único sobre lo que insiste el texto, de una manera especial, es la aspersión de los dinteles y las jambas de las puertas con la sangre de la víctima sacrificada. La rama de hisopo que debe usarse para ello debe preservar al liturgo del contacto directo con la sangre. Esta, como sede y portadora de la vida, pertenece a la esfera divina y coloca a todos los habitantes de la casa bajo la protección de la divinidad. [3]

2. Cf. H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, art. *Widder* (867-871).

3. Cf. J. B. Segal, *The hebrew passover from the earliest times to A. D. 70*, London 1963, 157-165.

Una descripción circunstanciada de todo el rito de la pascua se nos da en el texto sacerdotal de Ex 12, 1-14. Como veremos, nos encontramos con una tradición muy antigua. La actitud en que debe realizarse el banquete cultual es la de los nómadas, que se hallan dispuestos para marchar (vestido arremangado, sandalias, un bastón, apresuramiento). Como motivo de esta prescripción, se nos da sencillamente este: «Es una pascua de Yahvé» (v. 11). El *por qué* los participantes en el banquete cultual deben comportarse como unos nómadas en marcha es: porque eso es una pascua.

b) Observaciones de la historia de las religiones

Esta comprobación bíblica, y ciertas observaciones de la historia de las religiones, de las que hablaremos más adelante, han incitado a numerosos autores, siguiendo a J. Wellhausen, a considerar la pascua como una antigua fiesta de primavera de pastores trashumantes. Piensan, asimismo, que esa fiesta se acomodó más tarde a la religión de Yahvé, incorporándole como leyendas de culto las narraciones sobre el éxodo. Según Wellhausen, el carácter nómada de la fiesta se demuestra por el hecho de que los israelitas, después de haberse convertido en sedentarios, la abandonaron por completo. El único texto de antes del exilio, que habla de la pascua, es 2 Re 23, 21-23 y realmente en él se habla de la fiesta de la pascua como algo excepcional y extraordinario en tiempo de los reyes: afirma, asimismo, que la pascua se celebró de nuevo, después de la época de los jueces, bajo el reinado de Josías. [4]

Esta tesis del origen nómada de la pascua se ha convertido, en la investigación crítica, en algo generalmente

4. *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin ^{6}1905; reimpresión 1927, 88 s.

admitido [5]. Un acento singular le proporcionaron L. Rost y M. Noth. Según Rost, la pascua habría sido todos los años el último banquete festivo cultual, que los nómadas celebraban antes de trasladarse de los pastos de invierno a los de verano [6]. Por eso la pascua se catalogó entre los denominados ritos de paso (*rites de passage*). En ellos se subraya el deseo de alejar, mediante el sacrificio, en los cambios de la naturaleza o de la existencia humana, que se consideran como crisis peligrosas, los peligros que amenazan de parte de los poderes malignos [7]. Noth desarrolló todavía más la tesis de Rost: afirma que, después de haberse hecho sedentarias las tribus israelitas, las particularidades del rito de la pascua se habían hecho tan carentes de significado que la festividad de la partida anual de los pastos del desierto a los de Palestina se convirtió en el recuerdo de aquella única salida de Egipto a la posesión duradera del país de Palestina. [8]

De parte católica, hasta la época más reciente, hubo resistencia en admitir una procedencia pre-mosaica de la fiesta de la pascua. Todavía P. Heinisch, en su comentario al Exodo, de 1934, rechaza tal concepción [9]. De todos modos, ya el dominico francés J. M. Lagrange señaló expresamente la analogía entre la pascua bíblica y la fiesta de las primicias de los rebaños, que los antiguos árabes

5. Así recientemente H.-J. Kraus (el cual supone «apenas negable» «que la pascua hay que atribuirla al círculo vital de los pastores nómadas de ganado menor»); *Zur Geschichte des Passah-Massot-Festes in Alten Testament*: EvTh 18 (1958) 53 y E. Kutsch, *Erwägungen zur Geschichte der Passafeier und des Massotfestes*: ZThK 55 (1958) 4.

6. Cf. B. Reicke, *Jahresfeier und Zeitenwende im Judentum und Christentum der Antike*: ThQ 150 (1970).

7. Cf. *supra*, 18-20.

8. *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 72 s.

9. «Así, pues, ella (la pascua) *fue introducida por Moisés* y no era celebrada antes de Moisés por los israelitas»: *Das Buch Exodus*, Bonn 1934, 99.

celebraban en la primavera [10], y en los más recientes comentarios al Exodo, A. Clamer [11] y G. te Stroete [12] propugnan la idea de que los hebreos practicaron en el desierto antes (o al menos independientemente) del éxodo un sacrificio de primavera, y que dicho sacrificio se practicaba asimismo en otras razas semíticas. Para R. de Vaux, el origen nómada de la pascua es de una evidencia manifiesta. [13]

Lo común de todas estas explicaciones que se diferencian en detalles es que buscan la forma más antigua de la pascua —sea que la coloquen en la época pre-mosaica o en la mosaica— en el mundo de los *nómadas*. Pero tampoco han faltado intentos de explicar el rito de la pascua a base de los usos religiosos de la región agrícola de Canaán. Se pretendería ver en la fiesta de la pascua pre-israelita una fiesta cananea de comienzo de año [14], un drama cultual, que consistía en un «éxodo» cultual hacia el desierto, al cual se unieron recuerdos posteriores del éxodo histórico de Egipto [15], una fiesta de primavera, en la cual se conmemoraría la victoria de Yahvé sobre el «faraón», es decir, sobre los antiguos poderes [16]. Concretamente mostraron su actividad en esta

10. *Études sur les religions sémitiques*, Paris ²1905, 256-298 s. «Les nomades qui ne récoltent pas de céréales ne peuvent avoir qu'une fête des prémices, celle des nouveau-nés des troupeaux; elle est au printemps» (256). Cf. *supra*, 19 s; *infra*, 60.

11. A. Clamer, *Exode*, Paris 1956, 127.

12. G. te Stroete, *Exodus*, Roesmond-Maaseik 1966, 84.

13. R. de Vaux, *Les sacrifices de l'ancien testament*, Paris 1964, 7-15.

14. S. H. Hooke, *The origins of early semitic ritual*, London 1938, 47-50.

15. I. Engnell, *Proceedings of the 7th Congress for the history of religions*, Amsterdam 1951, 111-113; *Paesaḥ-Maṣṣōt and the problem of «Patternism»*: Orient. Suec. 1 (1952) 39-50; art. *Pask*, en *Svenskt Bibl. Uppslagsverk* II, 1952, 838-850.

16. J. Pedersen, *Passahfest und Passahlegende*: ZAW 52 (1934) 161-175. Pedersen ciertamente no combate el origen nómada de la pascua. «La leyenda presupone que existía una antigua fiesta de los nómadas independientemente de la pascua egipcia» (166).

dirección algunos investigadores escandinavos. Pero la reacción más dura contra esta tendencia que acabamos de mencionar surgió también de un escandinavo, S. Mowinckel. El admite que las informaciones bíblicas no pretenden ser historia en el sentido moderno de la palabra, sino historia de salvación. Con todo, insiste en que la historia de la salvación presupone, necesariamente, unos determinados precedentes históricos. La religión israelita se diferencia, como subraya con razón Mowinckel, de las religiones naturalistas del próximo oriente, esencialmente en que Israel conoció a su Dios como un Dios que actúa y se manifiesta a través de hechos históricos, y que su fe se basa decisivamente en esos hechos históricos. [17]

Una postura intermedia entre los defensores de un origen nómada de la fiesta de la pascua y los que propugnan el origen agrícola de la misma, es la que mantiene J. B. Segal en la amplia monografía científica sobre la pascua que publicó hace pocos años [18]. Para Segal, la pascua es decididamente una fiesta de año nuevo, que era celebrada por los hebreos de los primeros tiempos en la luna llena de primavera como una fiesta de peregrinación a un santuario preestablecido [19]. Así pues, la pascua es, en este sentido, un *rite de passage*, como el que marca el paso del año viejo al nuevo [20]. Se dedicaba a la divinidad principal del pueblo y era celebrada por todos los adultos de Israel, con toda probabilidad desde los veinte años, después de haberse sometido al rito de

17. S. Mowinckel, *Die vermeintliche «Passahlegende» Ex 1-15 in Bezug auf die Frage: Literarkritik und Traditionskritik*, en *Studia Theologica* 5, Lund 1951, aparecido en 1952, 66-68.

18. Cf. J. B. Segal, *o. c.*

19. *Ibid.*, 114-154, cf. asimismo el contexto, 266 s.

20. «The Pesaḥ is a *rite de passage*... It marks the passing from the old year to the new year»: *Ibid.*, 186 s; cf. asimismo 126-154. Según eso, Segal acepta para la raíz *psḥ* el significado básico de «pasar por encima» (cf. el inglés *pass-over*); y solamente en el contexto del Exodo recibe el significado derivado de «saltar sobre» = perdonar: *Ibid.*, 186.

iniciación de la circuncisión. Con la división de la comunidad en grupos de familia, se intentaba asimismo una revisión o censo para fines militares, religiosos y fiscales. Las normas referentes a la víctima del sacrificio pretendían garantizar al máximo la pureza ritual. A la fiesta precedía un tiempo de purificación que duraba siete días. En la fiesta misma se intercambiaban regalos y se creía que en el cambio del año se determinaban los destinos de los hombres para el año entrante. Al rito originario pertenecía un éxodo litúrgico al desierto, en el que se vivía en tiendas. A la fiesta propiamente dicha seguían otros siete días de fiesta, durante los cuales se abstenían de trabajar, se ofrecían sacrificios y no se comía nada fermentado.

Segal relega, de este modo, el origen de la pascua a la fase precanaánica de Israel, sin hacer de ella, no obstante, una fiesta de nómadas. Pues refiriéndose a parajes como los de Gén 26, 12; 37 s, hace observar, al mismo tiempo, que aquellas tribus no eran ya nómadas, sino semi-nómadas, que ya estaban familiarizadas con la práctica de la agricultura [21]. Ciertamente, Segal se hace sospechoso al pretender apoyar su tesis de que la pascua y la fiesta de los ácimos habían sido, en su origen, *una sola* fiesta. [22]

2. *Una fiesta de primavera de pastores trashumantes*

Que la fiesta nocturna de primavera, tal como se describe en Ex 12, 1-14 sólo puede comprenderse como procedente de un mundo de pastores trashumantes, pudo demostrarlo de la manera más impresionante el orientalista francés E. Dhorme [23]. El agricultor sedentario se

21. *Ibid.*, 93 s.
22. Sobre esta cuestión, cf. *infra*, 72-76.
23. *La religion des hébreux nomades*, Bruxelles 1937, 210-212.

siente impulsado a ofrecer a la divinidad las primicias del campo, lo mismo que el pastor las primicias de su rebaño. Estos paralelos los encontramos ya en la primera página de la Biblia, en la tradición de Caín y Abel: Caín, el labrador, ofrece de los frutos de la agricultura; Abel, el pastor, de las primicias de sus ovejas (Gén 4, 3 s). [24]

Entre los israelitas, la fiesta debía tener lugar del 14 al 15 del mes, es decir, en la luna llena de la primavera [25]. Cualquiera que haya vivido una noche de luna oriental, sabe hasta qué punto invita a celebrar una fiesta nocturna. Incluso desde el punto de vista práctico, el brillante resplandor de la luna debía ser bienvenido para la fiesta de los pastores. Además, es cosa admitida que entre los antiguos semitas el culto lunar, ampliamente extendido, determinó la elección de la fecha. Así como los pueblos sedentarios orientaban preferentemente su vida por el sol, los nómadas lo hacían por la luna. Entre los egipcios, que desde tiempo inmemorial eran sedentarios, el culto solar era a todas luces el predominante, mientras que el culto

24. La idea fundamental del sacrificio de las primicias no es tanto la de lo primero temporalmente, sino de lo primero en calidad. Mientras que, según el libro de la alianza Ex 23, 19 «debe llevarse a la casa de Yahvé» lo mejor de las primicias del campo (*rē'šīt bikkūrē 'admāt^e kā*), en el Dt 26, 2 se habla solamente de «lo primero de todos los frutos de la tierra» (*rē'šīt kol- p^erī hā'ădāmāh*), lo cual puede designar lo primero tanto en el tiempo como en la calidad. En su concienzudo estudio sobre el significado de la palabra *rē'šīt* (*Trois notes sur Genèse* I, en *Interpretationes...*, Oslo 1955, 85-96) hace notar P. Humbert, después de la enumeración de los pocos lugares en los que *rē'šīt* tiene claramente un sentido temporal: «Partout ailleurs *rē'šīt* désigne la première et meilleure part de quelque chose, c'est à dire, le plus souvent, les prémices, la notion de valeur se joignant alors à celle de priorité, et c'est probablement le sens le plus ancien du mot» (86). Acerca de la cuestión de si el sacrificio de pascua era un ofrecimiento de primicias, cf. *infra,* nota 41 de este capítulo y nota 9 del siguiente.

25. La pascua está sin duda ligada desde el principio a la luna llena de después del equinoccio de la primavera, mientras que la fecha paralela en el otoño para la fiesta de los tabernáculos (Lev 23, 39) es de procedencia posterior, como una correspondencia propuesta para la pascua.

lunar siempre desempeñó un papel bastante secundario [26]. Totalmente contraria era la significación e importancia de ambos astros en Mesopotamia, donde el recuerdo del pasado nómada había permanecido muy vivo [27]. Los dos grandes centros del culto lunar eran en ese país Ur y Jarán, es decir, las ciudades en cuya periferia, según la tradición bíblica, había llevado una vida nómada la estirpe de Abrahán (Gén 11, 28. 31; 12, 4 s) [28]. En la antigua Arabia meridional, la luna dominó todo el panteón y reguló la vida religiosa, civil y política, cosa que sobrevive todavía en la época actual en el calendario lunar de los mahometanos y en la media luna como símbolo del islam. Entre los antiguos árabes, la luna era la divinidad que bendecía, ayudaba, protegía y amaba [29], y la presun-

26. Cf. H. Bonnet, arts. *Sonne* (sol), en *o. c.*, 729-733 y *Mond* (luna), *Ibid.*, 470-472. «Un culto especial tenía la luna sólo en un pequeño circuito de terreno»: *Ibid.*, 471.

27. «Dans la hiérarchie des êtres célestes le dieu-soleil passe après le dieu-lune»: E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris ^{2}1949, 60.

28. Cf. D. O. Edzard, en *Wörterbuch der Mythologie* I/1, Stuttgart 1965, 101-103. J. Lewy, *The late assyro-babylonian cult of the moon and its culmination at the time of Nabonidus*: HUCA 19 (1945-46) 405-489; A. F. Key, *Traces of worship of the moon God Sin among the early israelites*: JBL 84 (1965) 20-26, donde, siguiendo a Lewy, los nombres de Teraj y Laban se ponen en relación con el culto de la luna (cf. el hebr. *l^{e}bānāh* = luna). En Jarán se conserva el culto a la luna hasta la época árabe. Frente a los egipcios, los babilonios tenían un calendario lunar. También en la pronunciación de oráculos desempeñaba la luna un papel mucho más importante que el sol. «Entre los cuerpos solares era la luna la que regía la noche y la que fijaba el mes y para los presagios era lo más importante»: B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* II, Heidelberg 1925, 248.

29. D. Nielsen, *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*, Kopenhagen 1927, 213-224. Respecto a la matización de la tesis de Nielsen, según la cual el conjunto del panteón semítico se reducía originariamente a la trinidad luna-sol-venus, cf. G. Ryckmans: «L'hypothèse de la triade primitive exclusive de tout autre élément divin est loin d'être vérifiée. Mais il est incontestable que les divinités stellaire et lunaire, toutes deux du genre masculin, jouent un rôle prépondérant chez les Arabes du sud, descendants de nomades et grands traficants caravaniers»: *Le religions*

ción de que las primicias del rebaño se ofrecieron primitivamente a la divinidad lunar es algo obvio. Era a la divinidad lunar especialmente a quien se atribuía la fertilidad. [30]

También el desarrollo de la fiesta de la pascua, tal como se describe en Ex 12, 1-14, corresponde totalmente a las relaciones y circunstancias de los nómadas. Ciertamente, «la casa», «las jambas» o «el dintel» de la puerta pueden referirse a un modo de vida de épocas posteriores [31], pero lo demás es, a todas luces, propio de los nómadas. Los pastores se reúnen por la noche en sus santuarios locales [32]. Naturalmente, las vasijas para cocer

arabes préislamiques, en A. Quillet, *Histoire générale des religions* II, Paris 1960, 210-228, aquí 222; cf. asimismo J. Henninger, *Über Sternkunde und Sternkult in Nord- und Zentralarabien*: Zeitschr. für Ethnologie 79 (1954) 82-117, aquí 107 s. Indiscutiblemente, la diosa luna era la principal de los estados sudarábigos. Su nombre oficial era entre los sabeos *'Almaqah,* entre los mineos *Wadd* («Amor»), en Qataban *'Amm* («tío paterno»), en Hadramaut *Sin*; cf. las palabras correspondientes en M. Höfner, *Wörterbuch der Mythologie*; asimismo A. Dietrich, *Geschichte Arabiens vor dem Islam,* en *Handbuch der Orientalistik,* primera parte, II/4, 2, Leiden 1966, 291-336, aquí 303.

30. En Egipto, la diosa luna es «un ardiente toro, que deja embarazadas a las mujeres». «El hecho de que representen siempre en la luna el nuevo nacimiento y el crecimiento, puede haber dado lugar a atribuirle un influjo en la procreación y en la vida de la raza. Según eso, la luna creciente fomenta la cópula y hace concebir a las mujeres»: H. Bonnet, *o. c.,* 471. En Ur se veneraba a la luna bajo la efigie de una vaca dorada con cuernos en forma de cuartos de luna. En la oración, se le invoca como «fuerte becerra con poderosos cuernos», como «regazo materno, que todo da a luz». «Cuando tu palabra llega a la tierra», reconoce el orante, «haces crecer exuberante la hierba, tu palabra hace engordar los rebaños y los caballos, y que proliferen los seres vivientes»: A. Falkenstein-W. von Soden, *Summerische und akkadische Hymnen und Gebete,* Zürich 1953, 223 s.

31. Con todo, H. Cazelles hace observar que los semi-nómadas —y tales eran los israelitas desde la época de los patriarcas— vivían ya en casas de barro: DBS V, 517. Cf. asimismo Gén 33, 17.

32. Que en la época nómada de Israel —en contraposición a la época agrícola— se peregrinaba para celebrar las fiestas a un santuario, se podría deducir del uso del término *ḥag* en Ex 5, 1; 10, 9 (cf. *supra,* 47 y J. Hen-

o asar brillan por su ausencia. El cordero es asado en una hoguera improvisada [33]. Ocurre con ello que los participantes en el sacrificio deben juntarse estrechamente y formar una comunidad de banquete [34]. También el pan es cocido sobre la marcha, después de haberse preparado una masa con harina y agua. Por eso el pan es sin leva-

niger, *Les fêtes de printemps chez les arabes et leurs implications historiques*. Revista do Museo Paulista 4 [São Paulo 1950] 389-432, aquí 402). Tales lugares de culto, situados de ordinario junto a una fuente o a un oasis, desempeñaban en la vida de las tribus pastoriles el papel de lugares de encuentro determinados. Así, según las narraciones del Génesis, toda la vida de los patriarcas gira en torno a determinados santuarios, que se hallaban situados, parte en la tierra cultivada, parte en el desierto, y cobraba en ellos un decisivo impulso (Siquem: Gén 12, 6 s; 33, 18-20; 35, 4; 37, 12; Jos 24, 32; Betel: Gén 12, 8; 13, 3; 28, 11-22; 35, 6-15; Mambré: 13, 18; 14, 13; 18, 1; 35, 27; Berseba: 21, 31-33; 22, 19; 26, 33; 28, 10; 46, 5; Beer-Lai-Roi: 16, 14; 25, 11; Majanaim: 32, 3; Penuel: 32, 31 ss; Succot: 33, 17). Cf. para el conjunto J. Henniger-H. Cazelles-M. Join-Lambert, *Pèlerinages dans l'ancien Orient*, en DBS VII, 567-589 y también J. B. Segal, *o. c.*, 133 s. La indicación de Segal respecto al carácter originario de peregrinación de la pascua que estaba ligada al templo de Jerusalén no ha sido por tanto ninguna novedad, sin embargo, debe matizarse en el sentido de lo que se dice después. P. Laaf, *Die Pascha-Feier Israels*, Bonn 1970, niega ciertamente que los pasajes de Ex 3, 18, etc., que hablan de una fiesta con sacrificios en el desierto hayan de referirse a la pascua, puesto que procedían de otras tradiciones. También pone en duda que el rito nómada originario de tipo apotropéico estuviera unido a un sacrificio eucarístico.

33. La prescripción de que el cordero no fuera cocido, sino solamente asado, en la que tanto insiste Ex 12, 9, se ofrece como algo muy singular en el conjunto del ritual israelítico; cf. R. de Vaux, *Les sacrifices de l'ancien testament*, Paris 1964, 43, 12 s. Sin embargo, no es necesario destacar demasiado la preocupación de la mayor pureza ritual posible de la norma, como lo hace J. B. Segal, *o. c.*, 166 s.

34. La garantía de la comunidad del banquete es, asimismo, el sentido más obvio de la prohibición de llevar nada de la víctima a casa y de no quebrar sus huesos, lo cual se halla incluido en la prescripción de asarlo todo que se expone expresamente en Ex 12, 46; Núm 9, 12 (en LXX también en Ex 12, 10): cf. R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris ²1941, 211; R. de Vaux, *o. c.*, 14. Otras explicaciones en R. de Vaux, *o. c.*, 13 s; J. B. Segal, *o. c.*, 170 s; J. Henninger, *Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten*, en *Studi*

dura [35]. La sal es sustituida por hierbas amargas, que crecen en el desierto [36]. También la indumentaria es la típica de los pastores: sandalias (*n^e'ālīm*), como las que llevaba Moisés, mientras cuidaba los rebaños de su suegro (Ex 3, 5); el vestido va ceñido como lo hacen los caminantes o trashumantes (2 Re 4, 29; 9, 1; Lc 12, 35; asimismo 1 Pe 1, 13), pues los pastores están siempre moviéndose de una parte para otra; el bastón o cayado (*maḳḳēl*), del que se habla es el cayado de los pastores (1 Sam 17, 40. 43; cf. Ex 4, 2). La fiesta se prolonga toda la noche, pero debe darse por terminada al amanecer, puesto que los pastores deben partir con sus rebaños. De ahí la norma de no dejar nada del cordero, sino quemar los restos (v. 10; cf. Dt 16, 4; Ex 23, 18; 34, 25; Núm 9, 12). El cordero pascual había quedado santificado por la presentación a la divinidad, se había convertido en una vianda divina y, por ello, debía ser protegido contra cualquier profanación. En todas las prescripciones acerca de la fiesta se ha observado que este último señala cierta prisa (*ḥippāzōn*) [37] y con ella se da fin a la fiesta.

Orientalistici I, Roma 1956, 448-458, con abundante literatura. Segal aduce también aquí nuevamente intereses respecto a la pureza («to prevent... pollution»: *o. c.*, 171).

35. Nuevamente hay que decir que se habría destacado demasiado la razón que da Segal sobre este uso nómada, cuando escribe: «fermentation represented the mysterious contagion of decay. It was avoided at regular sacrifices- and even more so as the Pesaḥ, where failure to observe ritual cleanness might be fraught with grave consequences in the ensuing year» (*o. c.*, 196). Los pasajes neotestamentarios como Mt 16, 6 par; 1 Cor 5, 6; Gál 5, 9 a los que él se refiere, reflejan concepciones de una época muy posterior.

36. Cf. sobre esto las observaciones propias de R. de Vaux, *o. c.*, 15. Segal atribuye a las hierbas amargas una operatividad mágica: «The most attractive explanation for the apperance of the bitter herbs at the Pesaḥ meal maintains that they were a prophylactic against evil spirits» (*o. c.*, 170).

37. La prisa se ha de entender, sin duda, como propia de la situación de la huida; sin embargo, originariamente nada tiene que ver con la huida de Egipto (Dt 16, 3: «pues con prisa fuiste sacado del país de Egipto»,

Así pues, apenas se puede poner en duda que la ordenación pascual de Ex 12, 1-14 se remonta a una costumbre nómada muy antigua. Por otra parte, la operación salvadora de Dios sobre los hombres es de tal naturaleza que no se opone a los supuestos naturales, sino que, en su condición específica, los introduce en el orden salvífico y así les otorga un destino más alto. En esa ley se apoya también el carácter sacramental de la iglesia, con sus palabras de vida y de salvación asociadas a formas materiales. De esa manera, la antigua fiesta de pastores adquiere el más alto significado para la comprensión del misterio pascual, y por ello examinaremos con el mayor cuidado si se pueden aducir testimonios extrabíblicos de la existencia de un rito como el que se nos describe en Ex 12, 1-14 entre los nómadas del próximo oriente.

3. *Paralelos árabes*

a) La *radschab*

Tenemos que dirigir nuestra mirada a los árabes preislámicos, ya que, por una parte, los árabes son el único pueblo semita del próximo oriente, en el cual, a través de los siglos y milenios, se ha conservado una cultura nómada y, por otra parte, el islam ha suprimido el sacrificio. La ocasión para ofrecer sacrificios cruentos la brindaban en la Arabia pre-islámica, ante todo, las fiestas anuales de las divinidades locales, en las cuales se peregrinaba a sus santuarios y ante cuyas piedras sagradas se

es una explicación posterior de la historia de la salvación). En ella apenas podría comprenderse un elemento de la fiesta del año nuevo (manipulación o ajetreo simbólico con el que debe representarse el paso de la época antigua a la nueva) («a mimetic action to speed the transition from an old to a new epoch»: J. B. Segal, *o. c.*, 174).

ofrecían sacrificios de animales preciados. Preferentemente tenían lugar esos sacrificios en el mes de *radschab,* el primer día de la primavera, de manera que abreviando se ha hablado de los sacrificios *radschab*. Las semejanzas entre éstos y la pascua saltan a la vista, de modo que se impone una comparación entre ambos.

Esta comparación no es nueva: desde hace más de cien años se ha aludido a ella [38]. Por parte católica, se refirió a ella por primera vez, a principios de este siglo J. M. Lagrange [39]. Esto ocurrió ciertamente en una época en la que los círculos conservadores resaltaban unilateralmente en la religión mosaica el elemento divino, descuidando indebidamente el humano. Por eso no es de extrañar que las propuestas de Lagrange tuvieran pocos seguidores en estos círculos. Todavía no habían aparecido estudios detallados acerca del sacrificio *radschab* árabe. En ambos aspectos, nos encontramos hoy en una situación totalmente diferente. Por una parte, nos hemos acostumbrado (sobre todo gracias a los trabajos de la arqueología) a valorar mucho más que antes el influjo del mundo circundante en los usos y costumbres israelitas. Por otra parte, se ha investigado nuevamente y con mayor competencia el material existente sobre la fiesta árabe de la *radschab,* en el cual, sobre todo, se ha hecho benemérito el etnólogo J. Henninger, perteneciente al instituto «Anthropos» de la sociedad misionera de Steyler. [40]

Según Henninger, la pascua y la *radschab* tienen, ante todo, tres rasgos comunes: 1) ambas son fiestas prima-

38. J. Henninger, *o. c.*, 420; Id., *Über Frühlingsfeste bei den Semiten*, en *In Verbo tuo Festschr. zum 50 jährigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Siegburg,* St. Augustin 1963, 375-398, aquí 386, se atribuye como al primero a H. Ewald, *De feriarum hebraearum origne ac ratione commentatio*: Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes 3 (1840) 410-441, especialmente, 418 s.

39. *O. c.*, 298 s.

40. *Fêtes de printemps*; *Über Frühlingsfeste bei den Semiten*; para el conjunto, cf. R. de Vaux, *o. c.*, 18-20.

verales de pastores; 2) ambas son fiestas familiares, en las cuales el padre de familia ocupa la presidencia y en las que no se habla de un ministerio sacerdotal; 3) el rito dominante es, en ambos casos, la ofrenda del primer animal que ha nacido en el rebaño [41]. De ahí deduce Henninger la conclusión de que tanto el sacrificio preislámico de la *radschab* como la pascua israelita eran originariamente fiestas pastoriles de primavera con la ofrenda de los animales primogénitos. Pero ciertamente sería precipitado deducir de ahí que la pascua procede del sacrificio árabe de la *radschab*. Más bien hay que pensar, para ambas instituciones, en una raíz común en la vida nómada de los antiguos semitas.

> En el tiempo y en el espacio, así como en el ambiente cultural, ambas fiestas se hallan muy cercanas, y sus coincidencias son demasiado características para demostrar una dependencia mutua. [42]

Por lo demás, es notable observar con qué tenacidad perdura todavía esta fiesta primaveral de los árabes en un islam enemigo de los sacrificios. La mayor fiesta del islam es la denominada «fiesta del sacrificio» (*ʿīd al-aḍḥā*, o también *ʿīd al-ḳurbān* o *ʿid al-naḥr*), que también se denomina «la fiesta» sin más o la «gran fiesta» (*al-ʿīd al-kabīr*); en contraposición a la «pequeña fiesta», la fies-

41. Este último rasgo, a saber, que se presenten las primicias del rebaño, es combatido por R. de Vaux, tanto para la pascua como para el sacrificio *radschab*; cf. Id., *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen* II, Freiburg 1962, 547 s. El mismo punto de vista defiende E. Kutsch, *Erwägungen zur Geschichte der Passafeier und des Massotfestes*: ZThK 55 (1958), 4-10: «no hay ningún punto de apoyo para una interdependencia entre la pascua y la presentación de los primogénitos». De una manera semejante G. Fohrer: «No es exacto que en la pascua se ofrezcan los primogénitos»: *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, Berlin 1964, 93. Cf. asimismo M. Noth, *Das zweite Buch Mose*, Göttingen ³1965, 79 y J. B. Segal, *o. c.*, 103-105. 181. 267.

42. *Über Frühlingsfeste bei den Semiten*, 386.

ta del «cese del ayuno» [43], se denomina asimismo entre el pueblo también la «fiesta del carnero». En ese día cada musulmán libre, que está en condiciones de hacerlo, inmola una víctima: una oveja (una por persona, un camello o un becerro (uno desde una a siete personas). Días antes, todos se desean recíprocamente una buena fiesta. La fiesta misma llega a durar hasta cuatro días.

b) La *ḏabīḥa*

Asimismo se ofrece durante el año, en incontables ocasiones señaladas, una oveja u otro animal doméstico (una cabra, un camello), de sexo masculino o femenino, preferentemente de color blanco. Esta ofrenda se denomina en árabe *ḏabīḥa* («sacrificio de un víctima»), donde hay que observar que la expresión, lo mismo que ocurre con la palabra bíblica *pesaḥ*, se utiliza, tanto para el rito como para la víctima sacrificada [44]. El animal es sacrificado mediante un corte en la vena del cuello, y la sangre cae a tierra. Otra manera de sacrificar (por ejemplo, a pedradas o a tiros) sería considerada como inválida. Este rito se practica antes de tomar posesión de una tienda nueva o que se ha ampliado, a fin de apaciguar al espíritu que hasta entonces había reclamado para sí el lugar y que ahora debe ser desalojado. A la entrada de la tienda se le corta el cuello a la oveja, se recoge la sangre caliente y con ella se rocía el poste medio (*al-wāsaṭ*) de la tienda de campaña. Luego, se celebra en ella un banquete.

Lo mismo hacen los sedentarios o semi-sedentarios respecto a una nueva vivienda. La sangre cae en el interior de la casa o en el patio. También se rocían con ella

43. Cf. art. *'īd al-aḍḥā*, en *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941, 195.

44. Cf. para lo que sigue, A. Jaussen, *Coutumes des arabes au pays de Moab*, Paris 1908; reimpresión en 1948, 337-361.

las jambas de la puerta y la misma puerta. La unción y aspersión de la puerta tienen, evidentemente, la finalidad de ahuyentar a los malos espíritus y de prevenirse contra el infortunio. Inmediatamente, se prepara el cordero y se come dentro de la casa. Otras ocasiones en las que se practica este rito son los contratos matrimoniales, desde las primeras negociaciones o gestiones, hasta la ratificación del matrimonio (la aspersión de la novia con la sangre del codero sacrificado, que realiza el novio, representa la confirmación del matrimonio hasta la conclusión de la boda) y, de la misma manera, la nueva aceptación de una mujer repudiada por su marido. De la misma manera, existe el deber de la *ḏabīḥa* para la recepción de un huésped prestigioso. En el oriente árabe moderno incluso se bendicen de esta manera los automóviles. Si un huésped es honrado mediante la *ḏabīḥa*, no puede dejarse para el día siguiente lo que ha sobrado del banquete. Hay que distribuirlo inmediatamente a los pobres. Por otra parte, no estaría permitido presentar al huésped carne procedente de una víctima sacrificada anteriormente. Aunque no debemos extraer de todo esto conclusiones precipitadas, no se puede negar que no pocos elementos de este rito concuerdan con las antiguas costumbres bíblicas de la pascua.

En todas las ocasiones mencionadas y, en otras muchas más, en las que se practica la *ḏabīḥa*[45], se realiza para implorar la protección divina, para ahuyentar las maquinaciones tenebrosas de los malos espíritus y para robustecer la comunidad humana con el signo del banquete. Ahora bien, también estos son los rasgos fundamentales de la pascua de los antiguos israelitas.

45. Cf. las amplias observaciones de A. Jaussen, *o. c.*

4

LA FIESTA DE LA PASCUA ANTES DE LA REFORMA CULTUAL DEL DEUTERONOMIO

1. *De la pascua de los nómadas a la pascua de Israel*

a) Historización

Las observaciones aducidas a propósito de los árabes preislámicos, nos hacen reconocer que en el rito de la pascua nos topamos con un antiquísimo depósito de tradiciones semíticas, que incluso ha logrado sobrevivir en el mundo islámico del presente. La fuerza variable de la creencia en Yahvé, que nunca admiraremos bastante, se muestra de un modo impresionante en la pascua al aprovecharse de una antigua fiesta primaveral de los nómadas para convertirla en un recuerdo sacramental (*zikkārōn*: Ex 12, 14; cf. Lev 23, 24) de la salvación de Yahvé [1]. La religión israelítica se diferencia de todas las demás religiones del antiguo oriente en que es una religión histórica, es decir, que se funda en unos hechos salvadores *históricos* que Yahvé realizó por su pueblo. E igual-

1. «Vix enim quicquam novi per Mosen accesit praeter spiritum novum, qui cum omnino mosaicam religionem permeans in mundum venit, tum ferias veteres transformando et innovando suas fecit»: H. Ewald, *De feriarum hebrearum origine ac ratione commentatio*: Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes 3 (1840) 426.

mente todas sus fiestas son también fiestas *históricas*. Esto era en el mundo de aquella época algo totalmente nuevo. La religión cananea era una religión naturalista; sus fiestas se relacionaban con el ritmo de la naturaleza y, en ellas, concretamente la acción de gracias por las cosechas y la petición de la fecundidad de la tierra, desempeñaban un importante papel. El agradecimiento por los frutos del campo corresponde, entre los nómadas, como ya hemos visto, al agradecimiento por los frutos del rebaño. Así pues, en su origen, la pascua fue una fiesta de la naturaleza o naturalista. Que Israel tomase del mundo circundante usos cultuales, era algo totalmente natural. Así unió la fiesta naturalista de la pascua que había llevado consigo en la conquista del país con las fiestas agrícolas de Canaán.

Pero, al mismo tiempo, ocurrió algo extraordinariamente digno de tenerse en cuenta. Israel hubiera podido conservar esas fiestas como unas fiestas naturalistas. Incluso una religión revelada puede, sin obstáculo, reconocer a Dios como el creador y el dador de todos los bienes de la naturaleza y expresarle por ello el agradecimiento y la veneración. Pero como la creencia en Yahvé se apoyaba mucho más en experiencias históricas que en experiencias naturales [2], Israel nunca se contentó con celebrar fiestas naturalistas. Por el contrario, relacionó sus

2. Esta fe o creencia «histórica» encontró sobre todo su significado legítimo en Dt. «Pregunta a los días que te han precedido, desde aquel en que Dios creó al hombre sobre la tierra..., si se ha visto jamás cosa tan grande... ¿Qué pueblo ha oído la voz de su Dios?... Jamás probó un dios a venir a tomar para sí un pueblo de en medio de los pueblos, a fuerza de pruebas, de señales y prodigios..., de tremendas hazañas, como las que hizo por vosotros en Egipto, Yahvé, vuestro Dios... A ti se te hicieron ver para que conocieras que Yahvé es, en verdad, Dios y que no hay otro Dios más que él». (Dt 4, 32-35). Asimismo, la obligatoriedad de la ley deriva de las experiencias históricas: «El te afligió, te hizo pasar hambre, y te alimentó con el maná... para que aprendieras que no sólo de pan vive el hombre, sino de cuanto procede de la boca de Yahvé» (8, 3).

festividades con la historia y, para utilizar una expresión especializada, corriente ya en la ciencia veterotestamentaria, las «historizó».

Ahora bien, en Israel la historia es siempre historia de la salvación, hecho de salvación que Yahvé ha realizado para su pueblo. La inserción de las fiestas en la historia sólo podía, según esto, tener un sentido, el hacer experimentable la *historia* de la salvación siempre de nuevo como un *presente* de esa salvación. La fiesta se convierte, así, en un «memorial» de la acción salvadora de Dios [3]. El hecho histórico único e irrepetible se hace, en todas las fiestas cultuales conmemorativas, para todas las generaciones, un presente personal, origen de gracias. La fiesta se ha convertido así en un sacramento, una representación ritual y portadora de gracias de la acción salvífica divina. La fiesta de los tabernáculos debe recordar a las futuras generaciones los tabernáculos o chozas en las que hizo habitar Yahvé a los israelitas en su huida de Egipto (Lev 23, 42 s), la fiesta de pentecostés o de las semanas debe recordarles la esclavitud de Egipto (Dt 16, 12), la fiesta de los *purim,* la salvación descrita en el libro de Ester de la ruina decretada (Est 9, 20-23).

Pero con mucha mayor intensidad, este carácter conmemorativo es propio de la fiesta de la pascua. Esta es calificada expresamente, en la ordenación fundamental litúrgica, como un *zikkārōn,* un memorial (Ex 12, 14). Con eso se hace alusión mucho más que a una simple fiesta conmemorativa. Más bien debe ser presentada ritualmente la excepcional acción salvífica divina perteneciente al pasado, la liberación de la esclavitud del faraón y, por medio de ello, los participantes en la fiesta deben ser introducidos en ese hecho salvador e, incluso, tomar parte en esa liberación. Esto se expresa de una manera clarísima en Ex 13, 3 s: «Acordaos siempre del día en que salisteis de Egipto, de la casa de la servidumbre, pues

3. Cf. H. Haag, *Gedächtnis* I, en: LThK² IV, 570-572.

ha sido la poderosa mano de Yahvé la que os ha sacado. No se comerá pan fermentado. Salís *hoy* (*hoy* salís vosotros)». A través de la fiesta conmemorativa sacramental, la acción salvadora de Yahvé para las futuras generaciones se convierte en un «hoy» siempre nuevo. [4]

b) Transformación

Al historizar Israel sus fiestas, las refundía o «transformaba» [5]. En la pascua, esta refundición o transformación se vio favorecida por ciertas circunstancias providenciales, entre las cuales se encontraba el venerado rito de la víspera de la salida y que describen de manera épica las más antiguas fuentes en Ex 12, 21-23. 27b. 29-39 [6]. Entre esas circunstancias, constituyó una oportunidad para la historización la estrecha relación que establece Ex 12, 21-23 entre el rito de la sangre en la última plaga y la matanza de los primogénitos egipcios y, por otra parte, el singular carácter de partida o marcha que sobrevino a la pascua en la situación de la salida de Egipto [7]. Incluso el nombre de la fiesta, *pesaḥ*, que se

4. Con eso, Israel enseñó de una vez para siempre cómo se debe comportar el pueblo de Dios en sus fiestas. Estas deben ser siempre memorial de *acontecimientos de la historia de la salvación*. El error de enfoque al hacer de algunas verdades religiosas el tema de las fiestas, indujo a la destrucción del año eclesiástico y abrió de par en par la puerta a toda clase de disparates litúrgicos.

5. El término tan acertado de «transformación» (*Umstiftung* = transcreación) lo utiliza ya H. Schürmann para la relación de la institución de la eucaristía respecto al banquete pascual judío: *Der Abendmahlsbericht Lucas 22, 7-38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung*, Paderborn 1957, 29. 89. 92.

6. Sin duda que estos textos representan el fondo más antiguo de tradición, como se puede asignar en algunas de las fuentes J, E (L, N). Cf. sobre esto, especialmente, G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, Berlin 1964, 79-89.

7. Por medio de la vinculación con la última plaga como un elemento integrante de la tradición de la salida de Egipto, la pascua se enlaza ya en la tradición más antigua a la que podemos llegar, al menos indirecta-

refería originariamente a un «saltar» cultual, se halla implicado en este proceso de transformación; en efecto, en el futuro significa que Yahvé «saltó» perdonando por encima de las casas israelitas (Ex 12, 13). La sangre con la que se rocían las jambas y los dinteles se pone en conexión con el hecho de que Yahvé, cuando hirió a los egipcios, perdonó a los israelitas (12, 27a; cf. 12, 13. 23). La hierbas amargas, que antiguamente habían sazonado el banquete nocturno de los nómadas, recordarán en adelante la amargura de la esclavitud egipcia [8] y los panes ácimos, el pan de la aflicción de Egipto (Dt 16, 3) y la prisa con que los israelitas tuvieron que huir y que no les dio tiempo para echar levadura a sus panes (Ex 12, 39; 13, 3. 8). La fiesta se realiza en primavera, porque Israel salió de Egipto en primavera; consiste en una fiesta nocturna, porque la huida se realizó por la noche (Dt 16, 1). [9]

Todos esos significados son, a todas luces, transformaciones de sentido posteriores, interpretaciones de un rito que se practicaba ya antes de la aparición de Yahvé en un sentido de historia de la salvación. Pero en tales

mente, con la huida de Egipto. Así, pues, difícilmente se puede coincidir con Fohrer, que en Dt 16, 1-8 pretende ver el más antiguo documento fechado para la «relación historizante entre la pascua y la historia de la salida de Egipto» (*Ibid.*, 92); acerca de la antigüedad de esta combinación, cf. nuevamente P. Laaf, *Die Pascha-Feier Israels*, Bonn 1970, 22-25.

8. Rabbí Gamaliel dice: «Todo el que no ve en la pascua tres cosas, a saber: la pascua, los ácimos y las hierbas amargas, no cumple con su deber; la pascua, porque Dios pasó de largo por las casas de nuestros padres en Egipto; los ácimos, porque ellos fueron liberados; las hierbas amargas, porque los egipcios amargaron la vida de nuestros padres en Egipto»: Mischna, Pesachim X, 5.

9. Es digno de observar que las normas sobre la consagración de los primogénitos (Ex 13, 11-16; cf. 34, 19 s; 13, 2) no se ponen en relación con la pascua. Para su fundamento de historia de salvación sirve de añadidura, en el complejo del Exodo, el elemento tradicional de la matanza de los primogénitos egipcios (Ex 13, 14 s; cf. 12, 29). Así pueden tener razón los autores que defienden que el sacrificio pascual era un sacrificio de primogénitos (cf. *supra*, nota 41 del cap. anterior).

transformaciones de significado, tenemos que habérnoslas con un proceso que teológicamente es totalmente legítimo. Todo pueblo y toda confesión religiosa ama sus tradiciones y se esfuerza por conservar sus usos y costumbres mientras sea posible. Cuando un uso no puede desempeñar ya su función por la mutación de las circunstancias, es comprensible que se le otorgue un nuevo sentido, especialmente cuando la vida religiosa y social experimenta con ello un enriquecimiento. En la liturgia católica se encuentran innumerables ceremonias y prácticas, a las cuales se les ha atribuido un sentido simbólico por haber perdido su significación originaria (por ejemplo, las velas, el incienso, el lavatorio de las manos). En la pascua, estos cambios de significado representan un aspecto de la revelación que va evolucionando y ampliándose. Ellos utilizaron las antiguas fiestas cultuales en servicio de la teología de la salvación e hicieron de ellas un reconocimiento a Dios que guarda a su pueblo para la salvación (cf. Ex 15, 2). De generación en generación, la pascua atestigua esta salvación y *actúa*, asimismo, como su memorial sacramental. Con ello, la pascua de Israel prepara la pascua de la iglesia.

Así, en la transformación de la pascua en el seno de Israel, se han conservado los rasgos característicos del antiguo rito nómada. La fiesta debe ser celebrada en la primera *luna llena* de la primavera, es decir, en la noche del día 14 del primer mes del año (Ex 12, 2. 6). El nombre de este mes ha cambiado, como ocurrió con los demás meses en el transcurso de la historia de Israel. En la antigüedad, se llamaba el «mes de las espigas» (*ḥōdeš hā'ābīb*: Ex 13, 4; 23, 15; 34, 18; Dt 16, 1). Después del destierro, recibió el nombre babilonio de *nisán*. La costumbre de denominar los meses simplemente con nombres, caracteriza la última época de antes del destierro [10].

10. Cf. K. Elliger, *Leviticus*, Tübingen 1966, 313. Sobre la historia de los nombres de meses, cf. asimismo R. de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen* I, Freiburg ²1964, 294-299.

La ley de la pascua de Ex 12, pone de relieve que con ese mes comienza asimismo el año (v. 2). Con ello no sólo se sancionará el calendario babilónico introducido bajo el reinado de Joaquím (608-598 a. C.), con su comienzo del año en primavera, sino que, al mismo tiempo, se ve robustecida una antigua tradición nómada; para los nómadas, la primavera significa el despertar de la vida [11]. Después de haberse convertido en sedentarios, los israelitas habían aceptado el calendario agrícola de Canaán con su cambio de año en el otoño, como se refleja especialmente en los dos calendarios festivos más antiguos de Ex 23, 14-17 y 34, 18-23: esto se debe a que, en las condiciones climáticas de Palestina, la cosecha presenta una terminación al final del verano y el comienzo de la temporada invernal de las lluvias marca el retorno de la vida (cf. Ex 23, 16; 34, 22). [12]

A una tradición nómada corresponde también, en la legislación israelita, la norma de que la víctima para la pascua sólo se tome del ganado menor, de las cabras u ovejas, que representan la subsistencia material de los pastores trashumantes (12, 3-5). Como preparativo sólo está permitido el asado del animal al fuego, con prohibición expresa de romperle los huesos (12, 8 s. 46). La indumentaria «litúrgica» prescrita que deben llevar los que participan en la fiesta es la ropa tradicional de los pastores trashumantes (12, 11). Ciertamente, que esa indumentaria era sólo un recuerdo de los tiempos pasados. Al hacerse sedentarios los israelitas, se perdió toda vinculación con los antiguos santuarios del desierto [13] y así la pascua se convirtió en una destacada fiesta familiar.

11. Cf. pág. 17 s.

12. Esta concepción perdura todavía entre los árabes de Palestina hasta el día de hoy. G. Dalman cita el proverbio: «El final del año es el final del verano, el comienzo del año es el comienzo de la estación de las lluvias»: *Arbeit und Sitte in Palästina* I, Gütersloh 1928; reimpresión Hildesheim 1964, 23.

13. Cf. *supra,* nota 32 del cap. anterior.

En las tradiciones pascuales predeuteronómicas no se menciona en ninguna parte un santuario [14]. El espacio litúrgico es la casa donde se vive, y la comunidad de culto es la comunidad casera (12, 3 s, 46). Tampoco se habla de un oficio sacerdotal, es más bien el padre de familia el que desempeña el papel de liturgo.

2. *La pascua y la fiesta de los ácimos*

Ya hemos visto cómo las instrucciones litúrgicas que se dan en *Ex 12, 1-14* nos suministran los elementos esenciales del rito de la pascua en su forma más antigua. Pero no podíamos esperarlo sin más, puesto que el trozo de 12, 1-14 pertenece al Código sacerdotal, que fue la última de las cuatro fuentes literarias del pentateuco en redactarse. Por eso, durante mucho tiempo se le atribuyó escaso valor histórico. Sólo en una época reciente se ha ido reconociendo cada vez más que dicho escrito, aunque de redacción más tardía, ha conservado, sin embargo, frecuentemente los materiales más antiguos. G. von Rad lo ha subrayado vigorosamente en una obra suya que abre nuevos caminos, *Die Priesterschrift im Hexateuch*:

> ¿Se puede, con un conocimiento tan escaso de la procedencia exterior de un documento literario, preguntar sobre su antigüedad? Pero ante todo, ¿se puede responder tan unilateralmente a esta cuestión suscitada hasta la saciedad en una literatura que procede de unas manos sacerdotales que tan celosamente nos la ocultaron?... No es necesario pararse a demostrar que el P contiene de una manera desigual tradiciones y concepciones de distinta antigüedad, como tal

14. De todos modos, no hay que rechazar de plano las consideraciones de F. Horst, *Das Privilegrecht Jahves*, Göttingen 1930, 85 s, de que tal vez, en la tierra de promisión, la pascua podía estar ligada a algún santuario local. Respecto a la batalla que el Dt entabla contra esos santuarios locales, la centralización que él propugna en el templo de Jerusalén (cf. cap. 5) es mucho más comprensible.

vez el Deuteronomio. Sin embargo, no es definitivo que la última forma literaria, en la que ha llegado hasta nosotros, sea cronológicamente posterior al Deuteronomio. [15]

Como hacíamos notar, la ley sacerdotal sobre la pascua prescribe, entre otras cosas, que en el banquete debe comerse pan sin levadura (12, 8). Así se estableció como prescripción un uso procedente de la cultura pastoril y que se había impuesto por las circunstancias prácticas de la vida nómada [16]. Pero nos quedamos más asombrados al ver, junto a esa prescripción de la pascua, una ampliación de la misma en la que se dice que *durante siete días* a partir de la pascua debe comerse pan ácimo (12, 15-20). En ambos casos se utiliza la misma palabra *maṣṣōt* [17]. Sin embargo, en los v. 15-20, los panes ácimos no tienen originariamente nada que ver con los del v. 8. En la pascua (que sólo dura una noche) se trata de una fiesta nómada típica, que debe tener su origen en la época precananea de Israel. En cambio, todo induce a pensar que el comer durante siete días los panes ácimos, la solemnidad de los ácimos, era una fiesta agraria que adquirió por primera vez carta de naturaleza en Israel después de que las tribus se hicieran sedentarias en Canaán. En el antiguo calendario festivo agrícola de Ex 34, 18-23, entre las tres fiestas principales del año en las que todos los hombres tienen que realizar su peregrinación al santuario, se menciona la fiesta de los ácimos y no la de la pascua (v. 18). [18]

15. *Die Priesterschrift im Hexateuch,* Stuttgart 1934, 189. De manera semejante, H. Cazelles: «Il faut le rappeler, cette législation, bien qu'elle soit la dernière venue, est souvent celle qui s'appuie le plus sur le passé»: DBS V, 519.

16. Cf. 57-58. Ciertamente, después pasaron a primer término intereses de pureza ritual del banquete cultual.

17. El significado fundamental de *maṣṣōt* es, según parece, «pan soso o sin levadura». La Biblia griega lo traduce por ἄζυμα. Para el conjunto de todo esto, cf. H. Windisch, en ThW II, 904-908 y H. J.-Kraus, *Gottesdienst in Israel,* München ²1962, 63-72.

18. Todavía en la primera época, después de la ocupación del terri-

Aunque tomada de los cananeos, la fiesta de los ácimos debió establecer en seguida su impronta en Israel. El rito dominante debió de ser originariamente la presentación de las primeras gavillas de cereales que, tal vez, honraba a los espíritus del campo [19]. Antes de que ocurriera esto, no podía utilizarse nada de la nueva cosecha (cf. Lev 23, 10. 14). El primer pan, que se preparaba de ella en el campo, era sin levadura, de forma que la ofrenda de las primicias se convirtió orgánicamente en un banquete de panes ácimos. Entre tanto, en Israel la fiesta de los ácimos va denominándose cada vez con mayor intensidad una *ḥag*, es decir, una fiesta de peregrinación (Ex 23, 15; 34, 18; Lev 23, 6; Dt 16, 16; 2 Crón 8, 13; 30, 13. 21; 35, 17; Esd 6, 22), con lo cual se quería significar que la fiesta se celebraba en el santuario. En contraposición con los nómadas, los sedentarios no tenían dificultad en extender la fiesta a varios días. Así, aparece ya en el antiguo calendario festivo israelita, ligada a la institución de la semana y dura siete días (Ex 34, 18a; cf. 23, 15a). No se fija un fecha determinada, ya que el comienzo de la cosecha era algo fluctuante. No se dice expresamente que la fiesta debiera desarrollarse de sábado a sábado, pero puede deducirse por el hecho de que la presentación de las primeras gavillas se fijaba para un día después del sábado, es decir, para un primer día de la semana (nuevamente sin fecha determinada, Lev 23, 11b. 15a).

La aceptación de la fiesta de los ácimos por los israelitas al tomar posesión del país, no significaba ciertamente que con ello renunciaran a la pascua nómada. Ellos siguieron celebrándola como una fiesta casera o familiar, independiente y desligada de los santuarios. Sin embargo, no debe extrañar que con la dedicación a la cultura

torio, parece que los israelitas conocieron sólo una fiesta de peregrinación anual (cf. 1 Sam 1, 3). Sólo bajo el influjo cananeo tomaron carta de naturaleza tres fiestas anuales.

19. Cf. K. Elliger, *o. c.*, 314.

agraria la fiesta de los ácimos adquiriera mayor importancia que la fiesta nómada de la pascua. La reforma cultual de Josías y la legislación deuteronómica, que hacían de la pascua una fiesta de peregrinación [20], cosa que ya era la fiesta de los ácimos, pusieron finalmente el fundamento para la fusión de ambas fiestas. Pero con ello la fiesta de los ácimos se ligó a la fecha de la pascua, esto es, a la luna de primavera, y así no pudo desarrollarse ya de sábado a sábado [21]. El sábado caía en un día mudable dentro de la semana de pascua, lo cual indujo en los tiempos rabínicos primitivos a violentas discusiones sobre la fecha de la presentación y ofrenda de los *omer,* o primeras gavillas. Mientras que los saduceos entendían la palabra sábado de Lev 23, 11 en su sentido originario, los fariseos lo referían al primer día festivo de la semana de los ácimos (el 15 de nisán), de forma que, según esta interpretación, la ofrenda de las primeras gavillas debía hacerse el 16 de nisán. [22]

Sin embargo, al principio, ambas fiestas, aun después de su unificación, fueron consideradas como dos fiestas distintas. Si, como poníamos de relieve anteriormente, el código sacerdotal conservó en su forma más pura las antiguas tradiciones nómadas, se puede esperar que en él se perciba perfectamente la separación entre la pascua y la fiesta de los ácimos. Así es, en efecto. El ejemplo más claro de ello lo tenemos precisamente en Ex 12, que contiene las prescripciones básicas de la pascua. Efectivamente, la indicación de los v. 1-14 tratan exclusivamente de la pascua, mientras que la ley para la fiesta de los ácimos le sigue como una entidad independiente (v. 15-20) El código sacerdotal deja asimismo entender a las claras que los ácimos eran algo añadido con posterioridad

20. Cf. pp. 86-87.
21. Cf. R. de Vaux, *o. c.* II, 350.
22. Cf. J. H. Hertz, *Pentateuch und Haftaroth* III: *Leviticus,* Berlin 1938, 245 s.

a la pascua. En un texto paralelo al sacerdotal de Ex 12, 1-14, concretamente en Núm 9, 1-14, se habla sólo de la pascua, es decir, de la fiesta nocturna del 14 al 15 del primer mes. Allí no se dice ninguna palabra de la fiesta de siete días de los ácimos. Con todo, si en el código sacerdotal se nombran ambas fiestas, es para destacar su separación, como tal vez en el calendario festivo de la ley de santidad en Lev 23, 5 s [23]: «El mes primero, el día catorce del mes, entre dos luces, es la pascua de Yahvé. Durante siete días comeréis pan sin levadura».

De un modo semejante se expresan las restantes determinaciones de la literatura sacerdotal que tratan de la pascua: el calendario de sacrificios de Núm 28 s (28, 16 s: «El mes primero, a los catorce días del mes, será la pascua de Yahvé. El día quince de ese mes será día de fiesta. Se comerá durante siete días pan ácimo. El primero habrá asamblea santa y no haréis ningún trabajo servil») y la noticia de Jos 5, 10 s, que se refiere a la redacción final del código sacerdotal («celebraron la pascua... y comieron *el día después de la pascua* panes ácimos y trigo tostado») [24]. La misma impresión nos producen las fuentes más antiguas. La prescripción yahvística sobre la pascua de Ex 12. 21-23. 27b habla exclusivamente de la pascua. Más tarde sigue a esta prescripción otra sobre los *maṣṣōt* (13, 3-10), que, por lo menos en su núcleo principal, debe ser yahvística, aunque en su forma actual presenta una reelaboración deuteronómica. Por el contrario, en la indicación decisiva sobre la pascua del Deuteronomio (Dt 16, 1-8) barruntamos el empeño de fusionar ambas fiestas en una. Para los reformadores deuteronómicos este interés (por motivos que luego examinaremos) [25] debió ser muy agudo. Por fin, en Ezequiel, la fusión debió ser prácticamente perfecta. [26]

23. Atribuido por K. Elliger, *o. c.*, 307, a Ph³.
24. Cf. p. 80.
25. Cf. pp. 85-94.
26. Cf. pp. 106 s.

3. *¿Una fiesta de pascua en Gálgala?*

Nos deteníamos anteriormente en la noticia sobre la primera fiesta de pascua celebrada por Israel después del paso del Jordán, Jos 5, 10-12. Esta narración parece que contiene un antiguo núcleo y ha dado lugar a interesantes reflexiones acerca de la historia del culto. Ahí tenemos la primera mención de una pascua, que celebró Israel, no ya en el desierto, sino en un *país agrícola* pero, asimismo, nos encontramos con la primera mención de que *después de* la pascua se comieron panes ácimos.

Aquí se presenta también el problema de examinar hasta qué punto debe entenderse todo el complejo pasaje de Jos 2-6 como un suceso cultual ligado al santuario de Gálgala. Como se sabe, fue H.-J. Kraus quien trató de demostrar, antes que nadie, que el pasaje de Jos 3 s refleja un ceremonial cultual en el cual se representa litúrgicamente el milagroso paso por el mar y la entrada en la tierra prometida y todo esto en un vado del Jordán: «Israel atravesó por orden de Yahvé el Jordán y entró en la tierra prometida» [27]. Kraus consiguió muchos seguidores, sobre todo cuando defendía que la noticia de la pascua celebrada en Gálgala, en Jos 5, 10-12, tiene como base una antigua tradición cultual de Gálgala [28]. El mismo

27. *Gilgal. Ein Beitrag zum Kultusgeschichte Israels*: VT 1 (1951) 181-199. Id., *Zur Geschichte des Passah-Massot-Festes im Alten Testament*: EvTh 18 (1958), especialmente, 54-58; Id., *Gottesdienst in Israel*, 179-193. La tesis de Kraus fue defendida y desarrollada, ante todo, por J. A. Soggin, *Gilgal, Passah und Landnahme*: VTSuppl. 15 (Leiden 1966) 263-277; fue matizada por E. Vogt, *Die Erzählung von Jordanübergang Josue 3-4*: Bb 46 (1965) 125-148, y F. Langlamet, *Gilgal et les récits de la traversée du Jourdain*, Paris 1969, y criticada por R. Schmid, *Meerwunder- und Landnahme-Traditionen*: ThZ 21 (1965) 260-268, especialmente, 265-267.

28. Así R. de Vaux, *Les sacrifices de l'ancien testament*, Paris 1964, 8: «Ce passage a parfois été consideré comme tardif, il semble cependant, sous une rédaction récente, conserver une vieille tradition du sanctuaire de Gilgal». Lo contrario opina Kutsch, *Zur Geschichte...*, 20 s.

Kraus considera en ese texto la fecha «el día 14 del (primer) [29] mes» como una añadidura posterior [30]; por el contrario, H. Wildberger considera todo lo que se refiere a la pascua como secundario, es decir, todo el v. 10 y, en el v. 11, las palabras «en día después de la pascua». [31]

Que nos encontramos en Jos 5, 10-12 con un elemento independiente de tradición, podría ser indiscutible. Sin embargo, la investigación parece haber cedido a la tentativa de considerarlo aislado y de tomar poco en cuenta la dependencia literaria. El texto suena así en la tradición masorética:

> (10) Los hijos de Israel acamparon en Gálgala, y allí el día 14 del (primer) mes, celebraron la pascua al atardecer en los llanos de Jericó. (11) Comieron de los frutos de la tierra, desde el día después de la pascua, panes ácimos y trigo tostado aquel mismo día. (12) Y el día siguiente de comer de los frutos de la tierra, no tuvieron ya el maná, y comieron ya aquel año de los frutos de la tierra de Canaán.

Lo que primeramente nos llama la atención es que no se menciona con ninguna palabra a Josué en toda la escena. Esto indicaría la gran antigüedad del núcleo de la tradición; el que Josué sea más bien secundario en la tradición de Gálgala se ha determinado de diversas maneras [32]. Sin embargo, es discutible si se trata en este caso originariamente de una tradición de Gálgala. Como

29. Cf. Jos 4, 19; además, muchos manuscritos llevan la añadidura de *bārī'šōn*, cf. Biblia hebraica.

30. *Gilgal*, 197. También M. Noth, *Josua*, Tübingen ²1953, en el pasaje, asigna solamente la fecha y las palabras *bᵉ'eṣṣem hajjōm hazzeh* a la fuente P.

31. «Originariamente sólo se puede hablar de la fiesta de los ácimos en Gálgala»: *Jahwes Eigentumsvolk*, Zürich 1960, 52.

32. Cf. ante todo, A. Alt, *Josua*, Giessen 1936, 13-29; también en *Kleine Schriften* I, 176-192. M. Noth, *o. c.*, 21; C. A. Keller, *Über einige alttestamentliche Heiligtumslegenden* II: ZAW 68 (1956) 85-97, aquí 93; J. Dus, *Die Analyse zweier Ladeerzählungen des Josuabuches, Jos 3-4 y 6*: ZAW 72 (1960) 107-134, especialmente 127; F. Langlamet (*o. c.*), *passim* y esp. 95-97.

se sabe, faltan en los Setenta las primeras palabras «Y (los hijos de Israel) acamparon en Gálgala». La referencia que se nos da, habla a continuación de la fiesta de la pascua en los llanos de Jericó. En los Setenta, la cosa nada tiene que ver con Gálgala.

Pero, prescindiendo totalmente de las consideraciones críticas, motivos internos hacen aparecer como discutible que este fragmento contenga una tradición cultual de Gálgala. En seguida extraña la doble cita de lugar «Acamparon en Gálgala y celebraron la pascua... en los llanos de Jericó» [33]. Que los israelitas «acamparon en Gálgala, al límite oriental [34] de Jericó», ya se había dicho en 4, 19b. Esa observación pertenece a una tradición de Sittim-Gálgala, que no tiene nada que ver con un santuario en Gálgala, sino que se refiere directamente a Jericó [35]. La continuación lógica del itinerario Sittim-Jordán-Gálgala-Jericó sería por tanto «y ellos [36] acamparon en (los llanos [37] de) Jericó», puesto que ya habían comenzado a instalarse ante esta ciudad [38], cuyo asedio se narra a con-

33. Con toda razón observa J. A. Soggim que una de las indicaciones de lugar es superflua: o «Gálgala» o «los llanos o estepas de Jericó»; añadiendo que la segunda indicación es la *lectio difficilior*: *Le livre de Josué*, Neuchâtel 1970, 60 s.

34. Así con M. Noth, *o. c.*, 32.

35. Cf. F. Langlamet, *o. c.*, especialmente 140 s.

36. El hecho de que en la información que se da sobre Sittim-Gálgala se hable siempre de «pueblo» (*'am*) («es una expedición guerrera y *'am* significa la llamada de guerra: E. Vogt, *o. c.*, 130) y, en cambio, en 5, 10 de los «hijos de Israel» no impide el colocar 5, 10 como continuación de 4, 19b. Lo de «hijos de Israel», en 5, 10, puede atribuirse a la refundición (o sea, a la acomodación al estilo lingüístico de los versículos 1-9 precedentes), porque tampoco se repite *'am* en 4, 19b.

37. La relativamente tardía aparición de *'arbōt* (además de en este pasaje también en 4, 13; 2 Re 25, 5; Jer 39, 5; 52, 8) insinúa la pregunta de si no podría tratarse en una información anterior de un campamento en Jericó. Allí los israelitas habrían comido ácimos y trigo tostado. La acomodación a la información sobre el asedio del cap. 6 habría dado ocasión de cambiar «Jericó» por «los llanos o estepas de Jericó».

38. «Campamento» (*ḥnh*) en todo el libro de Jos siempre se utiliza en un contexto militar (4, 19; 8, 11; 10, 5. 31. 34; 11, 5).

tinuación [39]. Por el hecho de comer de el pan ácimo (es decir, cosechado y cocido allí mismo) y el trigo tostado [40], tomaban posesión simbólicamente los israelitas ocupantes de aquel país. Asimismo, se fortalecían por medio del cumplimiento de ese deber improvisado para la primera operación guerrera en el país. La alusión a Gálgala en el v. 10 podría haber sido ocasionada por ambas etiologías (5, 2-8 y 5, 9) que se refieren a Gálgala y se hallan en el contexto actual.

Según eso, parece que apenas queda nada de un comer cultual de los ácimos, es decir, de una pascua, al menos de una pascua en Gálgala. Sin embargo, la referencia de los ácimos y del trigo tostado que se comieron fue amañada teológicamente en dos direcciones. Ocasionó la consideración del v. 12, según la cual el suministro de maná terminó el día en que los israelitas comieron de los frutos del país de Canaán. Asimismo, un redactor posterior no pudo menos de relacionar el giro *maṣṣōt wᵉḳālūj*, que originariamente nada tenía que ver con el culto, con la fiesta tradicional de los ácimos; y como entre tanto la asociación de los ácimos a la pascua había sido perfecta, la mención de los ácimos debió de llevar irremisiblemente a la pascua (y, a la vez, a la fecha del código sacerdotal). Así, pues, difícilmente se puede considerar a Jos 5, 10-12 como justificación para una pascua celebrada en Gálgala como punto central y que reactivase cultualmente la toma del país. [41]

39. Así, pues, habría que considerar 6, 1 como continuación de 5, 10, no de 4, 19b: E. Vogt, *o. c.*, 129, nota 2.

40. En diferentes ocasiones se ha aludido al carácter singular del giro *maṣṣōt wᵉḳālūj*. «Se aparta del estilo lingüístico usual del código sacerdotal y se remonta a una época antigua»: H.-J. Kraus, *Gilgal*, 197.

41. N. Füglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha*, München 1963, 27 s; H.-J. Kraus, *Gottesdienst*, 189-191; J. A. Soggin, *Gilgal*, especialmente 273 s. Totalmente insostenible sería la idea de W. H. Irwin: «C'est la pâque qui est la fête de l'alliance à Gilgal..., a laquelle fut adjointe à un certain moment la fête des Massot»: *Le sanctuaire central israélite avant l'établissement de la monarchie*: RB 72 (1965) 161-184.

5

LA PASCUA EN TIEMPOS DEL CULTO CENTRALIZADO

1. *El movimiento deuteronómico de reforma*

Después del derrumbamiento del reino del norte (722 a. C.), los círculos bien intencionados del reino del sur hicieron todo lo posible por salvar el patrimonio religioso de Israel y darle nueva vigencia. A esta finalidad tendieron la reforma del culto de los reyes *Ezequías* (725-697) y *Josías* (639-609), de las cuales nos dan noticia el libro de los Reyes (Ezequías: 2 Re 18, 3-6; Josías: 22, 1-23. 27) y, más expresamente todavía, las Crónicas (Ezequías: 2 Crón 29. 31; Josías: 34 s).

La política religiosa de Ezequías fue determinada, por una parte, por el derrumbamiento del reino del norte, del cual los círculos ortodoxos hicieron responsable al alejamiento de Yahvé y a la política exterior impulsada por miras meramente humanas. Dicha política religiosa estuvo determinada asimismo por la presión asiria, que provocó en Judá una oposición no sólo nacional, sino también religiosa [1]; Judá debía volver nuevamente a su propia fuerza, la religión de Yahvé. Así pues, Ezequías hizo todo

1. Cf. J. Bright, *Geschichte Israels*, Düsseldorf 1966, 285 s.

lo posible, por costoso que fuera, para reunir y conservar la herencia religiosa del reino del norte. Esta labor de recolección debía referirse a todos los géneros de la tradición literaria [2]: histórico (la obra histórica elohística que surgió a mediados del siglo VIII en el reino del norte) [3], profético (las prédicas de los profetas, que habían actuado en el reino del norte: Amós, Oseas), sapiencial (Prov 25-29; cf. Prov 25, 1) y los textos históricos. Si, como la investigación más reciente ha demostrado convincentemente [4], el Deuteronomio contiene un vasto fondo legal, que estaba en vigor en el reino del norte, no pudo ser otro que Ezequías quien había reunido ese fondo legal y lo incorporó al derecho legal de su patria en Jerusalén. Ciertamente se necesitó tiempo para reunir coherentemente las tradiciones jurídicas del norte con las del sur en un conjunto legal compacto, que es el que tenemos en la ley deuteronómica [5]. La ejecución, ciertamente no consecuente [6], pero, con todo, decisiva de esta ley, en último extremo fue el objeto de la reforma religiosa de Josías.

2. Cf. G. Ricciotti, *Storia d'Israele* I, Torino ^{4}1947, 445-447.

3. Cf. L. Ruppert, *Der Elohist-Sprecher für Gottes Volk*, en J. Schreiner (ed.), *Wort und Botschaft*, Würzburg 1967, 108-117, aquí 110.

4. A. C. Welch, *The code of Deuteronomy*, London 1924; A. Bentzen, *Die josianische Reform und ihre Voraussetzungen*, Kopenhagen 1926; G. von Rad, *Deuteronomium-Studien*, Göttingen ^{2}1948, especialmente 48; Id., *Das fünfte Buch Mose*, Göttingen 1964, 18 s; A. Alt, *Die Heimat des Deuteronomiums* (1953), en *Kleine Schriften* II, 250-275 (Alt acepta, como G. von Rad, un origen del Dt en el reino del norte *después* de su derrumbamiento); H. Cazelles, *Loi israélite*, en DBS V, 497-530, aquí 518; Id., *Le Deutéronome*, Paris ^{3}1966, 13 s.

5. «Esta ley probablemente se compuso en el curso del siglo VII antes de Cristo, utilizando numerosas y diversas compilaciones de normas de derecho y fue dotada de elementos de tipo parenético con miras a formular el antiguo derecho divino para el presente y a hacerlo valedero»: M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen ^{6}1966, 249. De una manera semejante, H. H. Rowley, el cual considera verosímil que «Deuteronomy was written early in the reign of Manasseh»: *The prophet Jeremiah and the book of Deuteronomy*, en *Studies in old testament prophecy*, Edinburgh 1950, 157-174, aquí 164.

6. Cf. A. Alt, *o. c.*, especialmente 254-256.

2. *La ley de la pascua de Dt 16, 1-8*

a) Una nueva ley

En este contexto histórico es como tenemos que comprender la ya mencionada ley de la pascua de Dt 16, 1-8 [7]. El empeño del legislador deuteronómico por fusionar la pascua nómada y la fiesta agrícola de los ácimos en *una sola* y por asociar luego esta última al templo, indujo a elaborar un texto legal que causa una impresión inigualable. Evidentemente, no podemos extrañarnos de que no consiguiera completamente concordar la estima por la antigua costumbre con las medidas dictadas por los nuevos intereses. Las dificultades que surgieron han dejado huellas bien claras en el texto. Ya haremos notar posteriormente los diversos estratos que pueden observarse en la ley deuteronómica sobre la pascua. [8]

La ley dice así:

> (1) Guarda el mes de Abib, celebrando la pascua de Yahvé, tu Dios; porque precisamente en el mes de Abib te sacó Yahvé, tu Dios, de Egipto, de noche. (2) Inmolarás la pascua a Yahvé, tu Dios, de las crías de las ovejas y de las vacas, en el lugar que Yahvé, tu Dios, haya elegido para poner en él su nombre. (3) No comerás con ella pan fermentado, sino que por siete días comerás pan ácimo, el pan de la aflicción, porque de prisa saliste de Egipto; para que así te acuerdes toda tu vida del día en que saliste de Egipto. (4) No se verá levadura esos siete días en toda la extensión del territorio y nada de la víctima que a la tarde

7. Cf. p. 30-32.

8. Para un análisis literario más detallado del texto de la ley que el que se puede dar aquí, cf. E. Kutsch, *Erwägungen zur Geschichte des Passah-Massot-Festes im Alten Testament*: EvTh 18 (1958), 10-12; F. Horst, *Das Privilegrecht Jahves*, Göttingen 1930, 81-98; R. P. Merendino, *Das deuteronomische Gesetz*, Bonn 1969, 125-152; P. Laaf, *Die Pascha-Feier Israels*, Bonn 1970, 73-86. La unicidad del texto la defiende P. Zerafa, *Passower and unleavened bread*: Angelicum 41 (1964) 235-250, aquí 248 s.

> inmolarás quedará para la noche hasta la mañana siguiente. (5) No sacrificarás la pascua en cualquiera de las ciudades que te dará Yahvé, tu Dios; (6) sólo en el lugar que Yahvé, tu Dios, elija para hacer habitar en él su nombre sacrificarás la pascua a la tarde, al ponerse el sol, al tiempo de tu salida de Egipto. (7) La asarás y la comerás en el lugar que Yahvé, tu Dios, elija, y de allí te volverás a la mañana siguiente para irte a tus tiendas. (8) Durante seis días comerás pan ácimo, y el día séptimo será la solemnidad de Yahvé, tu Dios, y no harás en él trabajo alguno.

En primer lugar, observamos en la ley deuteronómica sobre la pascua cuatro importantísimas innovaciones:

1) En la pascua deben sacrificarse «ovejas (*ṣō'n*: ganado menor, es decir, cabras u ovejas) y ganado vacuno (*bāḳār*: ganado mayor)» (v. 2). Así, pues, no sirven ya como animales cultuales, como ocurría antiguamente, sólo las cabras y ovejas (cf. Ex 12, 3, donde se inmola un *śeh*: es decir, una cría de oveja o de cabra), sino también ganado vacuno [9]. Es evidente que tenemos que ver en ello una acomodación a la diversa estructura económica. Ya hacía mucho tiempo que Israel se había convertido de un pueblo de pastores en un pueblo de agricultores.

2) La pascua debe celebrarse en el lugar «que Yahvé haya elegido para poner en él su nombre» (v. 2b). A qué santuario hiciera mención originariamente la ley deuteronómica, no se ve claro. Pero al llevarse a la práctica la ley en el reino del sur, sólo podía entenderse que se trataba del templo de Salomón erigido en Jerusalén [10]. Así, pues, a ese santuario debe acudir todo Israel para pasar allí la noche de pascua (v. 6. 7a). Y pronto, a la mañana siguiente, los que han tomado parte en el culto deben marcharse «a sus tiendas», es decir, a sus casas (v. 7b). Con esto, la pascua se ve convertida de nuevo, lo mismo que en la antigüedad, en una fiesta de peregri-

9. J. B. Segal, *The hebrew passover from the earliest times to A. D. 70*, London 1963, 205, trata de orillar esto, considerando la palabra *ūbāḳār* como un *scribal error*, o error de escribas.

10. Cf. A. Alt, *o. c.*, 254; G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose*, 67.

nación, mientras que durante siglos había sido una fiesta familiar. A través de la vinculación de la fiesta al santuario de Jerusalén debía garantizarse la pureza del rito yahvístico y robustecerse la unidad del pueblo. Siempre en los tiempos de dificultades y de peligros religiosos, se ha visto en la aventura de la unidad una fuerza, y se ha apelado al pensamiento de dicha unidad. Sin embargo, para el legislador deuteronómico, la prescripción no fue dictada simplemente por intereses prácticos. La ley de la unidad del culto surgió como una consecuencia lógica de la ley dogmática fundamental de la unidad de Yahvé (Dt 6, 4). [11]

3) Expresamente se habla del «sacrificio» (*zbḥ*; v. 2. 4. 6) de la pascua, mientras que en la prescripción yahvística (Ex 12, 21) y en la prescripción sacerdotal sobre la pascua (Ex 12, 6) se habla de inmolar (*šḥṭ*) la pascua. Ciertamente, la inmolación del animal pascual tenía, desde tiempos muy antiguos, un carácter sacrificial. Pero mientras que el código sacerdotal insiste en borrar ese carácter sacrificial [12], barruntamos en la legislación deuteronómica el empeño en insistir precisamente en eso y en encuadrar la pascua, por medio de su vinculación al templo, en el rito del culto sacrificial que allí se realizaba. Esto, por otra parte, se realiza naturalmente a costa de la impronta originariamente familiar de la fiesta.

4) Expresamente se permite cocer (*bšl* pi.; v. 7) la pascua y, por tanto, descomponerla en trozos, en contraposición formal con la determinación de Ex 12, 9; Núm 9, 12. Esta novedad se hizo necesaria porque la víctima del sacrificio se tomaba también del ganado mayor. [13]

11. El Dt dedujo del «examen de la indivisible unidad de la persona de Yahvé la consecuencia ética» de que «Israel puede dar satisfacción a ese ser único de su Dios sólo por la indivisible unidad de su devoción a él»: A. Alt, *o. c.*, 253.

12. Cf. *supra*, nota 11 del cap. 1.

13. Nuevamente J. B. Segal, *o. c.*, trata de exponer este asunto como *not credibile*.

b) La cuestión de la fecha

Un nuevo detalle llama la atención en la ley deuteronómica sobre la pascua: no se determina ningún día concreto para la fiesta, sino que se dice únicamente, en general, que se celebre en el mes de las espigas (*ḥōdeš hā'ābīb*; v. 1) [14]. Da la impresión de que el legislador con ello quería evitar una aglomeración excesiva en el templo; por ello no quiso prescribir un día determinado, y se limitó a la fijación del mes [15]. Sin embargo, no creemos que ese fuera el motivo real de esa prescripción. Pues precisamente por ello se rompería, evidentemente, la unidad de la comunidad cultual por la que con tanto empeño se aboga en la ley. Por eso debemos buscar otra explicación.

No se puede pasar por alto que, en la base de la ley deuteronómica sobre la fiesta, se encuentra un calendario agrario. En la recapitulación de la ordenanza pascual, en el v. 16, no se habla para nada de la pascua. Más bien se enumeran las tres fiestas agrarias usuales: la fiesta de los ácimos, la fiesta de las semanas y la de los tabernáculos [16]. Debido a las irregularidades de la cosecha, condicionadas por las oscilaciones climáticas, no se fija ningún término concreto para esas fiestas agrarias. Por ello, las normas deuteronómicas respecto a la fiesta dejan intencionadamente libertad respecto a la fecha de estas fiestas; así, para la fiesta de las semanas (v. 9: siete semanas «desde el día en que la hoz comienza a meterse en el trigo», lo cual, en las diversas comarcas de Palestina, ocurría en tiempos distintos) y para la fiesta de los

14. E. Auerbach, *Die Feste im alten Israel*: VT 8 (1958) 1-18, aquí 1 s, pretende entender *ḥōdĕš* en el sentido de «luna nueva» o novilunio; G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose*, en el pasaje, cuenta al menos con esta posibilidad.

15. También yo defendí esta opinión en DBS VI, 1.134.

16. Cf. *supra*, 22; *infra*, 89 s.

tabernáculos (donde nos encontramos con una determinación bastante elástica: «una vez recogido el fruto de tu era y de tu lagar»; v. 13).

Este detalle, en la ley deuteronómica sobre la pascua, indica a las claras que se refiere al viejo calendario festivo agrario de Ex 34, 18-23 [17]. Conviene comparar ambas redacciones de la fijación correspondiente a las tres fiestas del año:

Ex 34, 18	*Dt 16, 1*
Guardarás la fiesta de los ácimos, durante siete días comerás pan ácimo, como te lo he mandado, en el [tiempo señalado, en el mes de *abib* [18], pues en este mes saliste de [Egipto.	Guarda el mes de *abib*, celebrando la pascua de Yahvé, tu Dios; porque precisamente en el mes de *abib* te sacó Yahvé, tu Dios, de Egipto, de noche. [19]

El verbo «guardar» (*šmr*), que aparece en ambos textos, la alusión a la salida de Egipto (que en Dt 16, 1 en el sentido de la teología deuteronómica, aparece con más vigor como obra de Yahvé que en Ex 34, 18), pero sobre todo el nombre del mes *abib* que aparece, por una parte, solamente en Ex 23, 15; 34, 18 y, por otra, en Dt 16, 1, así como en el texto primitivo deuteronómico de Ex 13, 4, dan a entender con toda seguridad que el redactor de Dt 16, 1 [20] tenía ante los ojos la fijación cronológica de Ex 34, 18, pero ahora la aplicó, en vez de hacerlo a la fiesta de los ácimos, a la de la pascua, fiel

17. Nuevamente recogido en el suplemento al libro de la alianza, Ex 23, 14-17 (cf. *supra*, 31-34. 70 s. 73; *infra*, 90).

18. Se fija solamente el mes, pero no un término dentro del mes. Cf. M. Noth, *Das zweite Buch Mose*, Göttingen ^{3}1965, 155.

19. La añadidura «en la noche» es un resultado de la aplicación de Ex 34, 18 a la pascua. La celebración nocturna de la pascua exigía que la huida de Egipto se hubiera realizado por la noche.

20. Cf. *infra*, nota 36.

a su empeño de sobrevalorar la fiesta de la pascua y de infravalorar la de los ácimos. Con ello, surge ciertamente la impresión de que la variabilidad de la fecha, que en la antigua ley se daba en la fiesta de los ácimos, se traspasa a la pascua [21]. En realidad, sin embargo, en el interés del legislador deuteronómico apenas se puede prescindir del honorable término de la luna llena de primavera, a la cual estaba ligada la fiesta de la pascua [22]. Así lo indican también diversos indicios en el texto de Dt 16, 1-8 de que una celebración de la fiesta de la pascua-ácimos que respondiera a las prescripciones suponía necesariamente una fecha para la fiesta [23] y que en la práctica no se regía la fiesta de la pascua por la de los ácimos, sino más bien esa fue determinada y fijada por la fecha de la pascua.

c) Lo antiguo y lo nuevo en conflicto

Ciertamente, el legislador deuteronómico sufrió, por una parte, una evolución que puede observarse a simple vista en el texto Dt 16, 1-8. También en la ley deuteronómica, la fiesta de la pascua dura, según la costumbre y su origen, solamente una noche. Los peregrinos se han dirigido a Jerusalén. En la noche en cuestión acuden a Jerusalén para sacrificar allí la pascua, para hacerla cocer en grandes calderas [24] y comerla allí, en medio de una comunidad de culto, para iniciar el regreso a su tierra al día siguiente: «y de allí te volverás a la mañana siguiente para irte a tus tiendas», se dice expresamente en el v. 7. Con este mandato, mal puede casarse el v. 8, que pres-

21. El hecho de que la ley pascual del Deuteronomio deje abierta la fecha, no tiene, por tanto, que ver con el *popular aproach*, por el contrario, «the calendar was the province of the priests»: J. B. Segal, *o. c.*, 207.

22. Cf. *supra*, 54 s. 70. 100 y nota 25 del cap. 3.

23. Cf. *infra*, 91 s y nota 36.

24. Cf. 1 Sam 2, 13 s.

cribe que todavía debe añadirse a la pascua una semana de los ácimos cuyo último día debe celebrarse con cultos comunitarios. Para eliminar la oposición, se ha pretendido que con «las tiendas» del v. 7 se señalan las tiendas que los peregrinos habían erigido alrededor del templo en Jerusalén, para celebrar en ellas la semana de los ácimos [25]. Pero aun cuando el v. 7, en el estado actual del texto, pudiera entenderse así [26], esto sería una interpretación *a posteriori*. Originariamente, el v. 7 significaba un regreso efectivo de los peregrinos de la fiesta a sus casas.

En la ley deuteronómica hay que ver, ante todo, una voluntad decidida de colocar la pascua en lugar de la fiesta de los ácimos [27] y esto con toda la seriedad. El creyente tenía que peregrinar al santuario en el mes de *abib*, no para celebrar durante días la fiesta de los ácimos, sino para tener allí el banquete nocturno de la pascua. Esta suplantación de la fiesta de los ácimos debió, sin embargo, encontrar oposición [28], lo cual tuvo como consecuencia que ésta fue introducida en una fase posterior en la ley del culto. Las indeterminaciones y fluctuaciones que se nos han presentado en nuestro texto se muestran todavía en toda su crudeza [29]. Como ya se ha visto anteriormente, las prescripciones sobre la pascua de Dt 16, 1-8 comprenden una acerca de la fiesta de las semanas (v. 8-12) y otra sobre la fiesta de los tabernáculos (v. 13-15). En el v. 16, se vuelve a recapitular nuevamente

25. H.-J. Kraus, *Zur Geschichte des Passah-Massot-Festes im Alten Testament*: EvTh 18 (1958) 59 s.

26. Lo cual niega con todo derecho E. Kutsch, *o. c.*, 13, con F. Horst, *o. c.*, 91, y A. Alt, *Zelte und Hütten*, en *Alttestamentliche Studien Festschr. Nötscher*, Bonn 1950, 23.

27. Cf. *supra*, 87 s.

28. Sobre estas oposiciones y otras semejantes en la imposición del Dt, cf. A. Alt, *Die Heimat des Deuteronomiums*, 255 s.

29. «La antigua norma según la cual la comunidad pascual debía regresar de nuevo a la mañana siguiente, se halla incomparablemente cerca de la combinación más reciente de la pascua y de la fiesta de los ácimos»: G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose*, en el pasaje.

toda la legislación acerca de la fiesta. De nuevo se enumeran las tres fiestas, que deben prevalecer como fiestas de peregrinación obligatorias. Y para nuestra extrañeza, no es la fiesta de la pascua la que ocupa el primer puesto, sino —en curioso contraste con la legislación única de los v. 1 a 15— la fiesta de los ácimos, seguida por la de las semanas y la de los tabernáculos.

Sin duda alguna, en el v. 16 tenemos un calendario festivo pre-deuteronómico, que fue tomado por el Deuteronomio [30]. Este calendario festivo pre-deuteronómico lo encontramos ya en dos amplios pasajes del pentateuco: el denominado decálogo cultual [31] (Ex 34, 18-23) y en el suplemento al libro de la alianza (Ex 23, 14-17). Se trata, evidentemente, del calendario festivo que había seguido Israel después de haberse asentado en Canaán. Las tres fiestas en él mencionadas son fiestas agrícolas, que los israelitas habían tomado de los cananeos. Junto a ellas, como es fácil comprender, fue intercalada la pascua nómada por los ocupantes del terreno, inmediatamente junto a la fiesta de los ácimos correspondiente a una vida agrícola. Sin embargo, la reforma deuteronómica se esforzó en atribuir sus derechos [32] a las viejas tradiciones de la religión yahvística, ya arrumbadas. Pero no podía ignorarse, ciertamente, la evolución más reciente. Así, no sólo se conservaron la fiesta de las semanas y la de los tabernáculos, sino también la fiesta de los ácimos supo reafirmar su puesto originario junto a la pascua.

Ya advertimos en los v. 7 s las dificultades que se presentaron en el empeño de Dt 16, 1-8 por eliminar la

30. Cf. p. 86 s. El que tengamos que habérnoslas en el v. 16 con una tradición más antigua, se deduce de la norma de que «todo lo que es masculino en el pueblo» tiene que aparecer ante Yahvé, mientras que los v. 11. 14 invitaban a peregrinar a todo el pueblo; cf. p. 92.

31. Cf. nota 1 del cap. 2.

32. «En los círculos de población agrícola libre permanecían todavía durante mucho tiempo vivas las antiguas tradiciones patriarcales de la estricta creencia en Yahvé»: G. von Rad, *Deuteronomium-Studien*, 46.

concurrencia de las dos fiestas [33]. La misma observación hacemos en el v. 3. La alusión correspondiente a la estricta legislación reformadora originaria de los panes ácimos, que debían comerse *en el* banquete pascual (v. 3a), ofreció a un legislador deuteronómico posterior, que estaba dispuesto a tomar en cuenta las relaciones existentes, que a todas luces se habían hecho más fuertes, la deseada oportunidad de introducir la norma sobre la fiesta de siete días de los ácimos (v. 3aβ. 4a). Esto tuvo como consecuencia que en el versículo 4b la noche de la pascua (que comprendía en sí la única fiesta) se convirtiera en la «noche del primer día».

En el v. 3 estorban, por otra parte, las palabras «para ello» («siete días comerán para ello panes ácimos»). Porque si la pascua debía comerse *en una* noche (cf. v. 4b), ¿cómo se podía *para ello* comer panes ácimos a lo largo de ocho días? Que después de la anexión de la semana de los ácimos a la pascua, también ha perdido su sentido el v. 7b, según el cual los peregrinos debían regresar a la mañana siguiente a sus tiendas, ya lo mostramos anteriormente [34]. Ellos deben permanecer todavía otros siete días en Jerusalén, para celebrar hasta el final la fiesta de los ácimos. Por otra parte, existe una fisura entre el v. 8b y el v. 1. Pues una terminación común de la fiesta de los ácimos presupone necesariamente para toda la fiesta de pascua-ácimos una fecha fija, que no se da en el v. 1. [35]

La prescripción de celebrar como festivo el último día de los ácimos, la encontramos por primera vez en la determinación de Ex 13, 6. Fue tomada de Dt 16, 8 [36],

33. Cf. p. 88 s.
34. *Ibid.*
35. Cf. p. 86-88.
36. Según M. Caloz, *Exode XIII, 3-16 et son rapport au Deutéronome*: RB 75 (1968) 5-62, especialmente 57, sería Ex 13, 6 más antiguo que Dt 16, 8 (por ejemplo, la antigua palabra *ḥag* utilizada en Dt 16, 8 es sustituida por Ex 13, 6 por *'aṣeret*). Cf. asimismo R. P. Merendino, *o. c.*, 131.

donde esta redacción posterior exige expresamente la abstención del trabajo. Debe llamar la atención la alusión a sólo seis días de ácimos y la alusión a los siete días del v. 8, mientras que en los v. 3ab. 4a se trata de siete días de panes ácimos. Realmente, entre ambas normas no existe ninguna oposición. Sin embargo, se insinúa la idea de que proceden de dos tradiciones distintas [37]. Pero, en todo caso, el Deuteronomio no tenía ninguna necesidad de designar también el primer día de la semana de los ácimos. Pues para la legislación deuteronómica, que pretendía la vinculación de la pascua a la fiesta de los ácimos, la pascua ofrecía la iniciación festiva de la semana de los ácimos. Pero primero, el código sacerdotal, que separó claramente [38] luego ambas fiestas, debió declarar expresamente el 15 de nisán como primer día de los ácimos (Lev 23, 6 s; Núm 28, 17 s).

3. *La pascua, una fiesta popular*

La ley deuteronómica introdujo una innovación todavía más amplia para las tres fiestas de peregrinación frente a su antigua procedencia. Mientras que en las normas de Ex 23, 17; 34, 23 s; Dt 16, 16 solamente se prescribe que los miembros varones del pueblo deben rea-

37. «No se puede evitar la impresión de que en el texto existe todavía cierta oposición entre los siete días de los *massot* y los seis días de los *massot*» (R. P. Merendino, *o. c.*, 132, nota 24). La disposición de los v. 3ab y 4a refleja abiertamente una fase en la historia de la fiesta de los ácimos, en la cual ésta se hallaba ligada a la institución de la semana y con ello el primero y el último día caían de suyo en un sábado. Cuando la legislación deuteronómica unió la fiesta de los ácimos a la pascua, que estaba ligada con la fecha de la luna llena de la primavera, desapareció la coincidencia con la semana. Por eso fue necesario declarar expresamente el último día de la semana de los ácimos como fiesta. En contra de E. Kutsch, (*o. c.*, 17), yo consideraría (con F. Horst, *o. c.*, 91 s) la norma de los ácimos del v. 8 como más reciente que la del v. 3.

38. Cf. p. 74 s. 101-103.

lizar la triple peregrinación al santuario, el legislador deuteronómico convoca todo el pueblo a Jerusalén: hombres y mujeres, hijos e hijas, siervos y siervas, huérfanos y viudas, levitas y extranjeros (v. 11. 14)[39]. Puesto que el legislador deuteronómico esperaba de la centralización de las fiestas de Jerusalén una renovación religiosa, debía de hacer partícipe de ella a todo el pueblo.

Ciertamente no es fácil decir cómo debe concebirse en concreto una fiesta pascual deuteronómica. La breve noticia que se nos ofrece en 2 Re 23, 21-23 sobre la pascua de Josías sólo alude propiamente a una pascua de todo el judaísmo, pero no ofrece ninguna descripción amplia de cómo se desarrollaba. Por el contrario, las descripciones de las crónicas de las celebraciones pascuales de Ezequías (2 Crón 30) y de Josías (2 Crón 35) reflejan demasiado circunstancias del templo de después del destierro y se hallan excesivamente matizadas por los intereses político-culturales del cronista, como para servir de ilustración sobre la pascua deuteronómica[40]. En sustancia, se puede decir que la centralización en el templo de Jerusalén pudo haber fomentado la unidad nacional pero, al mismo tiempo, privó al venerable rito de su carácter casero y lo expuso al peligro de la masificación y del formalismo. Y aun cuando más tarde surgieron nuevas variaciones, sin embargo, se fijó definitivamente la orientación en la que debía desarrollarse la pascua de después del destierro.[41]

39. Realmente se relacionan las indicaciones de la fiesta de las semanas y la de los tabernáculos. Sin embargo, la analogía entre la teología deuteronómica de la fiesta y el carácter originario de la pascua como fiesta del conjunto de la familia, permite aplicarlas también a la pascua.

40. Cf. p. 110-122.

41. Acerca del desarrollo de la pascua iniciado por Josías, cf. especialmente N. M. Nicolsky, *Pascha im Kulte des jerusalemischen Tempels*, ZAW 45 (1927) 241-253.

toda la legislación acerca de la fiesta. De nuevo se enumeran las tres fiestas, que deben prevalecer como fiestas de peregrinación obligatorias. Y para nuestra extrañeza, no es la fiesta de la pascua la que ocupa el primer puesto, sino —en curioso contraste con la legislación única de los v. 1 a 15— la fiesta de los ácimos, seguida por la de las semanas y la de los tabernáculos.

Sin duda alguna, en el v. 16 tenemos un calendario festivo pre-deuteronómico, que fue tomado por el Deuteronomio [30]. Este calendario festivo pre-deuteronómico lo encontramos ya en dos amplios pasajes del pentateuco: el denominado decálogo cultual [31] (Ex 34, 18-23) y en el suplemento al libro de la alianza (Ex 23, 14-17). Se trata, evidentemente, del calendario festivo que había seguido Israel después de haberse asentado en Canaán. Las tres fiestas en él mencionadas son fiestas agrícolas, que los israelitas habían tomado de los cananeos. Junto a ellas, como es fácil comprender, fue intercalada la pascua nómada por los ocupantes del terreno, inmediatamente junto a la fiesta de los ácimos correspondiente a una vida agrícola. Sin embargo, la reforma deuteronómica se esforzó en atribuir sus derechos [32] a las viejas tradiciones de la religión yahvística, ya arrumbadas. Pero no podía ignorarse, ciertamente, la evolución más reciente. Así, no sólo se conservaron la fiesta de las semanas y la de los tabernáculos, sino también la fiesta de los ácimos supo reafirmar su puesto originario junto a la pascua.

Ya advertimos en los v. 7 s las dificultades que se presentaron en el empeño de Dt 16, 1-8 por eliminar la

30. Cf. p. 86 s. El que tengamos que habérnoslas en el v. 16 con una tradición más antigua, se deduce de la norma de que «todo lo que es masculino en el pueblo» tiene que aparecer ante Yahvé, mientras que los v. 11. 14 invitaban a peregrinar a todo el pueblo; cf. p. 92.

31. Cf. nota 1 del cap. 2.

32. «En los círculos de población agrícola libre permanecían todavía durante mucho tiempo vivas las antiguas tradiciones patriarcales de la estricta creencia en Yahvé»: G. von Rad, *Deuteronomium-Studien*, 46.

concurrencia de las dos fiestas [33]. La misma observación hacemos en el v. 3. La alusión correspondiente a la estricta legislación reformadora originaria de los panes ácimos, que debían comerse *en el* banquete pascual (v. 3a), ofreció a un legislador deuteronómico posterior, que estaba dispuesto a tomar en cuenta las relaciones existentes, que a todas luces se habían hecho más fuertes, la deseada oportunidad de introducir la norma sobre la fiesta de siete días de los ácimos (v. 3aβ. 4a). Esto tuvo como consecuencia que en el versículo 4b la noche de la pascua (que comprendía en sí la única fiesta) se convirtiera en la «noche del primer día».

En el v. 3 estorban, por otra parte, las palabras «para ello» («siete días comerán para ello panes ácimos»). Porque si la pascua debía comerse *en una* noche (cf. v. 4b), ¿cómo se podía *para ello* comer panes ácimos a lo largo de ocho días? Que después de la anexión de la semana de los ácimos a la pascua, también ha perdido su sentido el v. 7b, según el cual los peregrinos debían regresar a la mañana siguiente a sus tiendas, ya lo mostramos anteriormente [34]. Ellos deben permanecer todavía otros siete días en Jerusalén, para celebrar hasta el final la fiesta de los ácimos. Por otra parte, existe una fisura entre el v. 8b y el v. 1. Pues una terminación común de la fiesta de los ácimos presupone necesariamente para toda la fiesta de pascua-ácimos una fecha fija, que no se da en el v. 1. [35]

La prescripción de celebrar como festivo el último día de los ácimos, la encontramos por primera vez en la determinación de Ex 13, 6. Fue tomada de Dt 16, 8 [36],

33. Cf. p. 88 s.
34. *Ibid.*
35. Cf. p. 86-88.
36. Según M. Caloz, *Exode XIII, 3-16 et son rapport au Deutéronome*: RB 75 (1968) 5-62, especialmente 57, sería Ex 13, 6 más antiguo que Dt 16, 8 (por ejemplo, la antigua palabra *ḥag* utilizada en Dt 16, 8 es sustituida por Ex 13, 6 por *'aṣeret*). Cf. asimismo R. P. Merendino, *o. c.*, 131.

donde esta redacción posterior exige expresamente la abstención del trabajo. Debe llamar la atención la alusión a sólo seis días de ácimos y la alusión a los siete días del v. 8, mientras que en los v. 3ab. 4a se trata de siete días de panes ácimos. Realmente, entre ambas normas no existe ninguna oposición. Sin embargo, se insinúa la idea de que proceden de dos tradiciones distintas [37]. Pero, en todo caso, el Deuteronomio no tenía ninguna necesidad de designar también el primer día de la semana de los ácimos. Pues para la legislación deuteronómica, que pretendía la vinculación de la pascua a la fiesta de los ácimos, la pascua ofrecía la iniciación festiva de la semana de los ácimos. Pero primero, el código sacerdotal, que separó claramente [38] luego ambas fiestas, debió declarar expresamente el 15 de nisán como primer día de los ácimos (Lev 23, 6 s; Núm 28, 17 s).

3. *La pascua, una fiesta popular*

La ley deuteronómica introdujo una innovación todavía más amplia para las tres fiestas de peregrinación frente a su antigua procedencia. Mientras que en las normas de Ex 23, 17; 34, 23 s; Dt 16, 16 solamente se prescribe que los miembros varones del pueblo deben rea-

37. «No se puede evitar la impresión de que en el texto existe todavía cierta oposición entre los siete días de los *massot* y los seis días de los *massot*» (R. P. Merendino, *o. c.*, 132, nota 24). La disposición de los v. 3ab y 4a refleja abiertamente una fase en la historia de la fiesta de los ácimos, en la cual ésta se hallaba ligada a la institución de la semana y con ello el primero y el último día caían de suyo en un sábado. Cuando la legislación deuteronómica unió la fiesta de los ácimos a la pascua, que estaba ligada con la fecha de la luna llena de la primavera, desapareció la coincidencia con la semana. Por eso fue necesario declarar expresamente el último día de la semana de los ácimos como fiesta. En contra de E. Kutsch, (*o. c.*, 17), yo consideraría (con F. Horst, *o. c.*, 91 s) la norma de los ácimos del v. 8 como más reciente que la del v. 3.

38. Cf. p. 74 s. 101-103.

lizar la triple peregrinación al santuario, el legislador deuteronómico convoca todo el pueblo a Jerusalén: hombres y mujeres, hijos e hijas, siervos y siervas, huérfanos y viudas, levitas y extranjeros (v. 11. 14) [39]. Puesto que el legislador deuteronómico esperaba de la centralización de las fiestas de Jerusalén una renovación religiosa, debía de hacer partícipe de ella a todo el pueblo.

Ciertamente no es fácil decir cómo debe concebirse en concreto una fiesta pascual deuteronómica. La breve noticia que se nos ofrece en 2 Re 23, 21-23 sobre la pascua de Josías sólo alude propiamente a una pascua de todo el judaísmo, pero no ofrece ninguna descripción amplia de cómo se desarrollaba. Por el contrario, las descripciones de las crónicas de las celebraciones pascuales de Ezequías (2 Crón 30) y de Josías (2 Crón 35) reflejan demasiado circunstancias del templo de después del destierro y se hallan excesivamente matizadas por los intereses político-culturales del cronista, como para servir de ilustración sobre la pascua deuteronómica [40]. En sustancia, se puede decir que la centralización en el templo de Jerusalén pudo haber fomentado la unidad nacional pero, al mismo tiempo, privó al venerable rito de su carácter casero y lo expuso al peligro de la masificación y del formalismo. Y aun cuando más tarde surgieron nuevas variaciones, sin embargo, se fijó definitivamente la orientación en la que debía desarrollarse la pascua de después del destierro. [41]

39. Realmente se relacionan las indicaciones de la fiesta de las semanas y la de los tabernáculos. Sin embargo, la analogía entre la teología deuteronómica de la fiesta y el carácter originario de la pascua como fiesta del conjunto de la familia, permite aplicarlas también a la pascua.

40. Cf. p. 110-122.

41. Acerca del desarrollo de la pascua iniciado por Josías, cf. especialmente N. M. Nicolsky, *Pascha im Kulte des jerusalemischen tempels*: ZAW 45 (1927) 241-253.

6

LA PASCUA DEL POST-EXILIO

1. *La legislación en el código sacerdotal*

a) Ex 12, 1-14

La conquista de Jerusalén por los babilonios y el destierro que le siguió conmocionaron hasta el fondo la existencia de Israel, pero, por otra parte, liberaron un formidable potencial de energías espirituales, que habían de imprimir su sello en el rostro del judaísmo de después del destierro. Entre otras, la catástrofe del 586 provocó, en mayor medida todavía que la del 722, una actividad literaria extraordinariamente fructuosa, tanto entre los que se habían quedado en la patria, como en los que habían permanecido en la comunidad desterrada de Babilonia. Así pudo ser compuesta, como admite M. Noth [1], la gran obra histórica deuteronómica (los libros de Josué hasta los Reyes, con el Deuteronomio como introducción) en el territorio de Palestina. La más importante obra literaria de Babilonia, en las dos mitades del destierro,

1. *Geschichte Israels,* Göttingen ^{6}1966, 264; contra él, J. Bright, *Geschichte Israels,* Düsseldorf 1966, 359 s.

es el estrato básico narrativo del código sacerdotal (Pg) [2]. Comienza con la creación del mundo (Gén 1, 1 s) y acaba con la muerte de Moisés en el monte Nebo (Dt 34, 1a. 7-9), cuya esperanza en el cumplimiento de las promesas de una nueva tierra hizo suya el autor que escribía en el destierro.

Los materiales legales han de atribuirse a la narración histórica sacerdotal «sólo en cuanto ésos se hallen estrechamente ligados con la narración» [3]. Entre ellos se ha de contar la ya detenidamente estudiada ordenación pascual de Ex 12, 1-14. La fiesta anual de la pascua no podía ser simplemente, para la comunidad desterrada en Babilonia, como lo había sido anteriormente en la patria, un «recuerdo» (*zikkārōn*; v. 14) de la acción salvadora de Yahvé para con Israel en Egipto. Más bien debía inflamarse en ella «también la fiel y confiada esperanza de una nueva obra de salvación ante los ojos de los pueblos» [4]. Aquí radica el motivo de aquella orientación hacia un futuro, hacia una salvación escatológica que, como veremos, es propia de la fiesta de la pascua desde la época neotestamentaria hasta el día de hoy [5]. Porque, en la teología del código sacerdotal, la voluntad salvífica de Yahvé para su pueblo tiene una vigencia eterna [6]. Por eso la representación de su acción salvífica en la fiesta de la pascua debe ser una institución que dure para siempre: «Este día será para vosotros memorable y lo celebraréis solemnemente en honor de Yahvé de generación en generación: será una fiesta a perpetuidad» (v. 14).

2. Cf. sobre esto especialmente K. Elliger, *Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichterzählung*: ZThK 49 (1952) 121-143, o en *Kleine Schriften zum Alten Testament*, München 1966, 174-198 (aquí las citas se hacen según esta última publicación). R. Kilian, *Die Priestershcrift, Hoffnung auf Heimkehr*, en J. Schreiner (ed.), *Wort und Botschaft*, Würzburg 1967, 226-243.

3. R. Kilian, *o. c.*, 227.

4. *Ibid.*, 231.

5. Cf. p. 131-133.

6. K. Elliger, *o. c.*, 194; R. Kilian, *o. c.*, 231.

Así, no fue sólo el conocido respeto a las antiguas tradiciones, sino también la situación del destierro, lo que facilitó al código sacerdotal la aceptación, en la legislación de Ex 12, 1-14, del antiguo ritual nómada, que encontró en Ex 12, 21-23 su primera concreción literaria [7]. De ella se deduce con toda claridad que la pascua aparece enteramente como una fiesta casera y no se habla en modo alguno de ningún santuario central (como tampoco en Lev 23, 5 y Núm 28, 16). Pero no deja de causar extrañeza el énfasis con que se insiste en esta norma en la comunidad de culto; porque una comunidad similar existía ya en Babilonia. En el v. 3 se alude a «toda la comunidad de Israel» (*'ēdāh* = comunidad de derecho y de culto) y, según el v. 6, el cordero pascual debe ser inmolado ante «la asamblea de la comunidad de Israel» (*kōl ḳᵉhal 'ădat jiśrā'ēl*).

La mezcla de un antiguo fondo de tradiciones nómadas con los intereses de la situación del destierro, es característica en las normas sobre la pascua del código sacerdotal de Ex 12, 1-14. En casos particulares, las opiniones de los intérpretes se dividen al opinar si se trata de un elemento antiguo o reciente. Esto ocurre con la prescripción del v. 3, de separar el cordero pascual ya el día 10 de nisán. Así, Segal se inclina a considerarla como antigua y que se abandonó en la época del deuteronomista [8]. Pero, en realidad, podríamos encontrarnos

7. Cf. p. 34-38. 68. P. Grelot, antes que nadie, hace notar la concordancia fundamental entre Ex 12, 21-23 y 12, 1-14: *Le papyrus pascal et le problème du pentateuque*: VT 5 (1955) 26 s.

8. «Wherter the practice goes back to early times is uncertain; it seems to have been abandoned by the first century -perhaps already by the epoch of the Deuteronomist»: J. B. Segal, *The hebrew passover from the earliest times to A. D. 70*, London 1963, 145. Las explicaciones que se dan para la prescripción, son múltiples. Sin embargo, apenas una de ellas es convincente: el día décimo cierra la primera década del mes (B. Baentsch, *Exodus-Leviticus-Numeri*, Göttingen 1903, 93; G. Beer, *Exodus*, Tübingen 1939, 63; Heinisch, *Das Buch Exodus*, Bonn 1934, 96 s); se elige el día décimo «soit en raison du temps nécessaire à la

ante algo posterior. La norma no se formula en la ley deuteronómica sobre la pascua, lo cual, ciertamente, no significa que la praxis deuteronómica no la conociera. Sin embargo, otras consideraciones hacen tener como verosímil una añadidura post-deuteronómica. Como término *a quo* se presenta el cisma samaritano, ya que los samaritanos han observado esta prescripción hasta hoy [9]. Por otra parte, es claro que más tarde los judíos abandonaron esta práctica y es seguro que en los tiempos de Jesús no se seguía dicha práctica [10]. Una indicación más importante podría ser el día de la expiación, que se celebra el día 10 del séptimo mes (Lev 23, 27) y que, respecto a la gran fiesta del otoño, la fiesta de los tabernáculos, se halla en la misma relación temporal que el día de la separación del cordero pascual con relación a la pascua-ácimos (cf. Lev 23, 34). Pero tampoco se puede pasar por alto que la misma relación existe en la narración sobre el paso del Jordán por los israelitas bajo el mando de Josué el décimo día del primer mes (Jos 4, 19) y su primera pascua en el país de Canaán el día 14 del mismo mes (Jos 5, 10). Sin embargo, se debe recordar que en Jos 4, 19 y 5, 10, el tema de la pascua, o mejor, las fechas «el día décimo del primer mes» y, respectivamente, «el día decimocuarto del mes», son una añadidura

preparation de la fête, soit en raison de l'importance que aurait été attachée au chiffre dix». A. Clamer, *Exode,* Paris 1956, 124 s; por primera vez, se sabía el décimo día del mes de la primavera si se había intercalado un mes bisiesto o si se podía empezar ya con los preparativos de la pascua: J. B. Segal, *Intercalation and the hebrew calendar*: VT 7 (1957) 269-273; la combinación de un tiempo «grande» de purificación de siete días, con un tiempo «pequeño» de purificación de tres días, significaba que el cordero para el sacrificio era escogido y separado el día tercero del tiempo «grande» de la purificación (que comenzaba al octavo día del mes de la pascua) y, por tanto, el día décimo del mes de pascua: J. B. Segal, *Passover,* 143-145.

9. Cf. J. Jeremias, *Die Passahfeier der Samaritaner,* Giessen 1932, 76.

10. La Mischna (Pesachim IX, 5) enumera el uso (como la aspersión del dintel y de ambas jambas con sangre) entre las singularidades de la pascua egipcia que, en lo sucesivo, no deberían ser observadas.

posterior [11], introducida evidentemente por el empeño de asegurar el tiempo exigido para la preparación en Ex 12, 3. 6, para la primera pascua en el país de Canaán.

Queda bien claro que el día del año nuevo y el día de la expiación o perdón ya estaban separados en la época anterior y posterior al destierro, de la fiesta de los tabernáculos. Mientras que parece evidente la fecha elegida del 1. 7 para el año nuevo, dos semanas antes de la gran fiesta, no puede decirse lo mismo de la fecha del día de la expiación en 10. 7. Si, como demostró últimamente K. Elliger [12], el precursor del día de la expiación era un rito de iniciación consistente en la purificación del santuario, hay que aceptar que a la fiesta precedía originariamente un tiempo de preparación de cinco días. No podemos decir con seguridad si ocurría lo mismo con la fiesta de los ácimos. Sería después de la fusión de la pascua con la fiesta de los ácimos cuando se estableció el comienzo de la preparación de cinco días para la pascua, y cuando fue sancionado por la legislación sacerdotal. Puesto que esta fusión se va preparando por primera vez en el Deuteronomio, no es extraño que la ley pascual deuteronómica no supiera nada todavía de una indicación del día quinto. Sin embargo, más bien hay que aceptar que la legislación sacerdotal se esfuerza por suministrar como preparación para la pascua algo análogo a lo que ocurre con el día de la expiación y que, por ello, puso de relieve el día décimo. Ya hemos visto cómo esta institución no podía prevalecer.

b) Lev 23, 5-8 y Núm 28, 16-25

Como no se podía esperar de otra manera, también se encuentra una legislación sobre la pascua en el calendario festivo programático de la ley de la santidad de

11. Cf. p. 77-80 y M. Noth, *Josua,* Tübingen ^{2}1953.
12. K. Elliger, *Leviticus,* Tübingen 1966, 318-321.

Lev 23. Todo el capítulo es un código sobre las festividades que, ciertamente, no es del mismo origen. Más bien un calendario más antiguo, fundado totalmente sobre la agricultura, experimentó múltiples manipulaciones debidas a manos posteriores [13]. Así, la formulación de la ley de la pascua y de los ácimos de Lev 23, 5-8, procede de los remotos tiempos del destierro y podía estar en conexión con la introducción de la ley de santidad en el código sacerdotal [14]. La ley en cuestión dice así:

> (1) El mes primero, el día catorce del mes, entre dos luces, es la pascua de Yahvé. (6) El quince del mes es la fiesta de los ácimos de Yahvé. Durante siete días comeréis pan sin levadura. (7) El primer día convocaréis asamblea santa y no haréis ningún trabajo servil. (8) Ofreceréis a Yahvé por siete días consecutivos sacrificios por el fuego [15]. El séptimo día convocaréis asamblea santa y no haréis en él ningún trabajo servil.

En contra de Dt 16, 1-8, llaman aquí la atención varias cosas. En primer lugar, se habla del «primer mes» (allí del mes de *abib*) [16]. El código sacerdotal evita sistemáticamente el antiguo nombre cananeo de *abib*. En seguida, nos encontramos con una fecha determinada: el día 14 del mes (es decir, la noche de la luna llena), mientras que en el Deuteronomio, al menos teóricamente, sólo se designa en general el mes [17]; se advierte el empeño de

13. Acerca de la historia literaria del Lev 23, cf. R. Kilian, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes*, Bonn 1963, 103-111 y, ante todo, el minucioso análisis de K. Elliger, *Leviticus*, 302-324.

14. K. Elliger, *o. c.*, especialmente, 312. R. Kilian, *Heiligkeitsgesetzes*, 109-111; Id., *Priesterschrift*, 241 s; *Bibel-Lexikon, Einsiedeln* ²1968, 693.

15. *'iššeh*, sum. *eš. eš*, acad, *eššešu*, tiene verosímilmente el sentido corriente de sacrificio (eucarístico). En Israel, sin embargo, aparece más tarde relacionado con *'ēš* = «fuego» y debió entenderse como «sacrificio al fuego»; cf. H. Cazelles, *Le Lévitique*, Paris ²1958, 13.

16. Cf. p. 70.

17. Cf. p. 83. 86 s.

descartar cualquier falta de claridad respecto a la fecha y de hacer más fuerte la conciencia de unidad de la comunidad a través de la unicidad de la fiesta [18]. Ya se advirtió anteriormente que el aplazamiento del comienzo del año a la primavera fue una novedad introducida por influjo babilonio [19]. La inserción posterior del v. 2 en Ex 12, 1-14 («Este mes será para vosotros el comienzo del año, el mes primero del año») se ve que se debe al empeño de dar validez y vigencia a esa innovación. [20]

Por otra parte, vemos que, en el calendario festivo levítico, las dos fiestas de pascua y de los ácimos que el Deuteronomio se había empeñado en fusionar, se separan de nuevo con toda claridad [21]. Esto demuestra a las claras que el código sacerdotal se refiere allí a una antigua tradición: la pascua dura una tarde o, mejor, una noche: no se dice cómo se tiene que desarrollar la fiesta. La indicación de Ex 12, 1-14 se supone a todas luces conocida [22]. Con el día siguiente, el 15 del primer mes, comienza una fiesta que dura siete días. Mientras que todo el calendario festivo en el v. 4 lleva el título común de *mō'ădē JHWH* («fiesta de Yahvé»), la fiesta de los ácimos es designada expresamente en el v. 6a como *ḥag hammaṣṣōt,* «fiesta de peregrinación de los panes ácimos».

18. «En ese momento, cuando el pueblo judío se hallaba dividido en dos zonas en las que vivía —en su patria, en los alrededores de Jerusalén y en el destierro, en las proximidades de Babilonia— la fijación de ambas fiestas de siete días era una apremiante necesidad»: E. Kutsch, *Erwägungen zur Geschichte der Passafeier und des Massotfestes*: ZThK 55 (1958) 20.

19. Cf. p. 70.

20. Cf. R. de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen* I, Freiburg ²1964, 306-310, esp., 308.

21. «Les deux fêtes que le Deutéronome (16, 1-8) tendait à unir sont ici nettement distinguées»: H. Cazelles, *o. c.,* en el pasaje, cf. asimismo p. 76.

22. «Por lo demás, todo padre de familia sabe lo que tiene que hacer. Las normas para ello se encuentran en P Ex 12 y aditamentos en Núm 9, 1-14»: K. Elliger, *Leviticus,* 314.

En el Deuteronomio, la pascua tenía el carácter de una apertura o introducción festiva a la fiesta de los ácimos, de manera que solamente al final de la semana de los ácimos debía ordenarse un día festivo (Dt 16, 8b). Puesto que aquí, por el contrario, la pascua y los ácimos se hallan separados, el primer día de la semana de los ácimos se declara expresamente como día festivo [23]. Ya observábamos que el Deuteronomio hizo de la pascua una fiesta de peregrinación por la fusión de la misma con la de los ácimos. Por el contrario, la legislación sacerdotal contiene la designación de *ḥag* (fiesta-peregrinación) para la fiesta de los ácimos (Lev 23, 6a). Pero como ésta sigue inmediatamente a la pascua, prácticamente debe celebrarse también en Jerusalén. Sin embargo, no se halla ligado a la pascua ningún sacrificio. No obstante, durante la semana de los ácimos deben ofrecerse diariamente sacrificios (v. 8a).

En seguida se fija la inmolación de la pascua para el día 14 del primer mes en el v. 5, como en Ex 12, 6; Núm 9, 3. 5. 11 la fija para el crepúsculo, donde nos encontramos con la singular expresión de *bēn hā'arbajim* («entre las dos noches»), que pertenece al fondo común lingüístico de la fuente P [24]. Sobre esta expresión se ha discutido mucho. Se dividen las opiniones sobre si en *'arbajim* deberemos ver un dual efectivo o un dual solamente aparente [25]. En la época primitiva judía, los fa-

23. Cf. p. 91 s.

24. Además de los pasajes enumerados anteriormente, en P Ex 16, 12; 29, 39. 41; 30, 8; Núm 28, 4. 8.

25. Los que propugnan un aparente dual, admiten que el idioma vivo entendía la forma como un dual efectivo, lo cual dio lugar a la añadidura de *bēn*: así H. Bauer-P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Altes Testaments*, Halle 1922, reimpresión Hildesheim 1962, 518, seguido por G. Beer, en el pasaje, y L. Koehler-W. Baumgartner, *Lexicon in veteris testamenti libros*, Leiden 1953, 732; W. Gesenius-E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Leipzig ^{28}1909, 88; y F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum veteris testamenti*, Roma 1947, 625, dejan la cuestión abierta. En contra se expresa P. Jouon, *Grammaire de*

riseos entendían por esa expresión el tiempo entre el comienzo de la caída del sol y su caída efectiva; los samaritanos, los saduceos y los careos, por el contrario, entienden el tiempo que va desde la caída del sol hasta la oscuridad completa. El Deuteronomio se contentó con determinar de una manera general el día con la expresión «por la tarde, a la caída del sol» (Dt 16, 6).

La norma de Núm 28, 16-25 presupone la de Lev 23, 5-8, pero la desarrolla todavía más. También aquí se hallan estrechamente separadas la pascua y la fiesta de los ácimos. El texto correspondiente a la pascua es literalmente el mismo que el de Lev 23, 5, sólo falta la precisión del tiempo «a la doble luz de la tarde». Pero ambas ordenanzas coinciden respecto a la fiesta de los ácimos, en que ésta se designa como *ḥag* (fiesta-peregrinación) y en que se declaran el primero y el séptimo día como días festivos: pero, mientras que en Lev 23, 8a sólo se dice en general que en los siete días se debe ofrecer un *'iššeh* (don sacrificial), aquí eso se describe con todo detalle.

l'hébreu biblique, Roma 1923, 91g y 136b y en favor del dual («il s'agit probablement des deux parties extrêmes du temps appelé *'ereb*»). Coincide con él P. Grelot, *o. c.,* 366. Parece que la concepción de una idea de dual para el «crepúsculo de la tarde» (como tal vez en nuestro idioma, «entre dos luces») debió de existir real y efectivamente viva en alguna parte del mundo oriental antiguo. Como paralelos ya se aludió antes al árabe *baina 'l-'išā'ini*: E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon,* London 1977, 2.056: «the time of sunset and the darkness after nightfall». En cambio, no se ha recordado en este contexto que también en egipcio el «crepúsculo» (*'wj*) va siempre en dual. Una explicación capciosa había lanzado ya hace años F. M. Th. Böhl: Orient. Lit. Zeitung 18 (1915) 322. Según ella, tendríamos en Ex 12 el pasaje fundamental para la procedencia de la expresión que aparece once veces en P. *'ereb* no tendría aquí el sentido secundario de «noche», sino el sentido primario de «caída» o «puesta» (del sol), de manera que la expresión significaría: «entre las dos puestas», concretamente del sol y de la luna, es decir, mientras la luna esté en el cielo. Böhl rechaza la paridad de *'arbajim* con *ṣohōrajim,* señalando que *'arbajim* siempre se construye con *bën,* mientras que nunca ocurre así con *ṣohōrajim.* Según eso, el significado originario de la expresión en Ex 12 sería simplemente «mientras dura la noche» (de luna llena).

c) Ez 45, 21-25

Un calendario especial hallamos en Ezequiel (Ez 45, 21-25). En él se mencionan sólo dos fiestas, que dividen exactamente el año en dos mitades: una en la primavera, la pascua, que comienza en la noche del 14/15 del primer mes y que dura siete días, por tanto, del 15 al 21 (v. 21-24), y otra en el otoño, la fiesta de los tabernáculos, que debe celebrarse del 15 al 21 del séptimo mes (v. 25). Faltan tanto la fiesta de los ácimos como la de las semanas [26]. Posteriormente se introdujo en el v. 21 la fiesta de los ácimos en una corrección del texto y así se armonizó el calendario festivo de Ezequiel con la legislación del código sacerdotal. El versículo, que debió de sonar así: «En el primer mes, el día 14 del mes, debéis tener la fiesta de la pascua (*ḥag happesaḥ*)» presenta, según eso, la forma siguiente: «El día 14 del primer mes tendréis la pascua. La fiesta durará siete días [27], y se comerá durante ellos pan ácimo» [28]. En los sacrificios que se presentan en la fiesta de la pascua se establece la diferencia entre un simple sacrificio expiatorio (un becerro) en la noche de la pascua y abundantes holocaustos, sacrificios expiatorios y eucarísticos para los siete días de la semana. No se advierte nada acerca del carácter casero de la fiesta. La ofrenda del sacrificio incumbe a los jefes y se realiza en señal de expiación. La fiesta de la pascua se ha convertido en un rito expiatorio para los jefes y para la comunidad del culto.

26. M. Noth cuenta con la posibilidad de que Ez siga aquí una tradición cultual de Jerusalén que se remonta a la última época de antes del destierro: *Das dritte Buch Mose,* Göttingen 1962, 145 s.

27. En la frase tomada de Núm 28, 17 *ḥag šib'at jāmīm maṣṣōt jē'āḥēl,* un refundidor posterior modificó nuevamente *šb't* en *šb'wt* «para una introducción artificial de la pasada fiesta de las semanas»: H. Gese, *Der Verfassungsentwurf des Ezequiel,* Tübingen 1957, 80, nota 2.

28. Cf. *Ibid.,* 80 s.

Llama la atención el hecho de que, mientras que en las leyes pascuales de después del destierro se despacha la pascua con una breve frase, la fiesta de los ácimos es objeto de una legislación prolija. Aclarar esto no es difícil. Para la fiesta de la pascua ya existe una extensa normativa en Ex 12, 1-14. Se puede objetar que a ella también sigue en 12, 15-20 una normativa sobre la fiesta de los ácimos. Pero, en realidad, ambos textos de Ex 12, 1-14 y 12, 15-20 no son del mismo estilo y forma. Mientras que 12, 1-14 presenta las prescripciones fundamentales sobre la pascua, que pertenecían al estrato narrativo fundamental del código sacerdotal (Pg) [29], las prescripciones sobre la fiesta de los ácimos de los v. 15-20 han sido añadidas secundariamente a base de Lev 23 y Núm 28, porque algunos redactores posteriores, a la vista de su tiempo, consideraron necesario que inmediatamente después de la ley de la pascua siguiera otra sobre la fiesta de los ácimos. [30]

2. *Elefantina*

La investigación sobre la fiesta de la pascua recibió un interesante acento por uno de los papiros arameos del siglo v a. C., que se halló entre 1893 y 1908 en la isla de Elefantina, junto al *aswān* de la primera catarata del Nilo [31]. Proceden del archivo de una colonia militar judía que bajo el imperio persa (y probablemente también antes) se hallaba establecida en la isla [32]. El papiro que

29. Cf. p. 95.

30. Cf. el comentario al pasaje.

31. Sobre el hallazgo del papiro de Elefantina, cf. H. Haag, *Papyri II, B,* en *Bibel-Lexikon, Einsiedeln* ²1968, 12, 1.291-1.293, y la literatura mencionada allí. Una visión general sobre la historia del hallazgo, ante todo en E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri,* New Haven 1953, 9-18.

32. Sobre la historia de la colonia, cf. sobre todo E. G. Kraeling, *o. c.,* 21-119.

nos interesa aquí, denominado papiro de la pascua, pertenece al gran hallazgo que sacaron a luz las excavaciones realizadas por encargo de los museos reales de Berlín, en los años 1906-1908, y que fue publicado por primera vez por E. Sachau [33]. En 1923, publicaba A. Cowley un comentario de todos los papiros de Elefantina entonces conocidos en orden cronológico. [34]

El papiro de la pascua lleva el número 6 en la edición de Sachau (p. 36-40), el número 21 en la de Cowley (p. 60-65) [35]. Tenemos que agradecer un extenso comentario a P. Grelot [36]. Se trata de una carta en la cual Chananjah, un empleado judío, que se hallaba en la corte del sátrapa persa Aršam para las cuestiones judías, comunica a Jadenjah, jefe de la colonia judía de Elefantina, que él ha recibido indicaciones del rey Darío II sobre la manera como la comunidad allí reunida debía celebrar la fiesta de la pascua y la de los ácimos. La carta dice así: [37]

1. (a mis hermano)s
2. (Ja)denjah y sus compañeros, el (e)jército (j)udío, vuestro hermano Chanan(jah). ¡Que los dioses [38] (conserven) la salud a mis hermanos!
3. Pues bien: en este año, el año 5 del rey Darío [39], ha dado encargo el rey a Arš(am)...

33. E. Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen militär-kolonie zu Elephantine,* Leipzig 1911.

34. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.,* Oxford 1923, reimpresión, Osnabrück 1967.

35. En K. Galling, *Textbuch zur Geschichte Israels,* Tübingen 1950, 73.

36. P. Grelot, *Études sur le «papyrus paschal» d'Elephantine*: VT 4 (1954) 349-384, cf. asimismo A. Vincent, *La religion des judéo-araméens d'Eléphantine,* Paris 1937, 234-311.

37. Con los complementos realizados por P. Grelot al texto, que sólo se ha conservado fragmentariamente.

38. Acomodación al protocolo de la cancillería persa por parte del judío que escribió la carta o de su secretario no judío: cf. P. Grelot, *o. c.,* 353 s.

39. Darío II (424-404). Así, pues, la carta procede del año 419.

4. .....Así, pues, contad cator(ce)
5. (días desde el primer día de nisán, y ce)lebrad la pascua, y desde el día 15 hasta el 21 de (nisán)
6. (celabrad la fiesta de los ácimos). Así, pues, purificaos y estad alerta. No hagáis nin(gún trabajo).
7. (el día 15 y el 21... bebida fermentada [?]) no bebáis y no (comáis) nada con levadura.
8. (comed ácimos del día 14 de nisán a) la caída del sol hasta el día 21 de nis(án, a la caída)
9. (del sol). Durante siete días alimentos con levadura no (lle)véis a vuestros aposentos y tenedlos encerrados entre (esos) días.
10. .....
11. (a) mis hermanos Jadenjah y sus compañeros, el ejército judío, vuestro hermano Chananjah.

Al leer este texto, debemos pensar primero si es correcto hablar de él como de un papiro sobre la pascua. Porque su tema dominante no es precisamente la pascua, sino la fiesta de los ácimos. De la pascua tratan únicamente las líneas 4b. 5a [40], todo lo demás se refiere a la fiesta de los ácimos [41]. Ya esto muestra cierta distancia del Deuteronomio, para el cual la pascua era algo mucho más importante que la fiesta de los ácimos. Además, la colonia de Elefantina sólo podía celebrar la pascua en flagrante contradicción con la ley deuteronómica, que había ligado esta fiesta al templo de Jerusalén. Así, tampoco es de extrañar que la «carta sobre la fiesta de los ácimos» no contenga referencias al Deuteronomio [42]. La ley deuteronómica parece o bien haber permanecido desconocida hasta el año 519 en Elefantina (lo cual es poco probable) o al menos que fue ignorada [43]. Más bien sigue

40. Sin embargo, la laguna del texto no permite en modo alguno deducir con seguridad si se nombraba la pascua.

41. Acertadamente habla E. G. Kraeling de un «papiro sobre los Mazzoth»: *o. c.*, 84 o de un «decreto sobre los Massot»: RGG³ II, 417.

42. Cf. P. Grelot, *o. c.*, 367.

43. Esta observación podría dar la razón a aquellos que afirman que el asentamiento de los israelitas en Elefantina se remonta a la época predeuteronómica: cf. ante todo C. H. Gordon, *The origin of the jews in Elephantine*: Journ. Near East. Studies 14 (1955) 56-58.

nuestro texto a todas luces la tradición del código sacerdotal aunque, como demostró Grelot, los contactos con Ex 12, 15-20; Lev 23, 5-8 y Núm 9, 6-13 son más reales que literarios. Sin precedentes ni modelo en la legislación del pentateuco, tenemos la prohibición de beber bebidas fermentadas (?) en la semana de los ácimos. Tal vez se trate de una norma particular para la colonia de Elefantina. [44]

Surge, asimismo, la cuestión aguda de saber qué es lo que pretendía Chananjah con su instrucción epistolar. Según Grelot, esta trataba de confirmar el derecho consuetudinario que se seguía en Elefantina, tanto en la pascua como en la fiesta de los ácimos. La única novedad que la carta trataría de introducir sería la fijación de la fecha de la pascua en el sentido del calendario de los sacerdotes de Jerusalén [45]. ¿Pero podemos aceptar en serio que la pascua de Elefantina se hubiera celebrado en alguna otra fecha —a base de una antiquísima tradición— que en la luna llena de la primavera? Sin embargo, otra cuestión distinta es si la fecha de la fiesta de los ácimos estaba ya fijada. Esta fijación siguió, ciertamente, cuando la fiesta de los ácimos se combinó con la de la pascua, lo cual, como sabemos, fue obra de la reforma deuteronómica. Si, como anteriormente indicábamos, resultara que el Deuteronomio era ignorado hasta entonces en Elefantina, no se habría realizado allí la simbiosis entre la pascua y la fiesta de los ácimos. Ahora bien, la pascua se había convertido en una parte integrante fija del calendario festivo de después del destierro. Y no cabría pensar que —en una tolerancia por lo demás máxima respecto a la colonia por parte del sacerdocio de

44. La Mischna (Pes. III, 1) enumera entre los líquidos que deben ser excluidos en la pascua también «la cerveza egipcia».

45. P. Grelot, *Le papyrus pascal et le problème du pentateuque*: VT 5 (1955) 250-265, especialmente 260-262.

Jerusalén— hubiera de prevalecer esta exigencia en Elefantina: no debía haber ya una pascua allí sin la consiguiente semana de los ácimos.

Así, pues, la orden de Chananjah podría tener como finalidad acoplar la fiesta de los ácimos, ya conocida en Elefantina, a la de la pascua y, asimismo, determinar la fecha de su celebración. Pero, tal vez, debemos ir más adelante. Respecto a las fiestas que se celebran en Elefantina, sabemos poquísimo. No se habla de las fiestas de las semanas ni de los tabernáculos. Tampoco sabemos si se observaba el sábado. Que se practicara la pascua en Elefantina parece, de todos modos, muy probable, aunque (debido a la laguna existente en el texto) no sabemos con seguridad qué papel desempeñaba en el papiro sobre la fiesta de los ácimos [46]. Por otra parte, no se puede negar que todo el interés del papiro se vuelca sobre la fiesta de los ácimos. ¿Se ordenaba de nuevo esta fiesta para Elefantina, o se introducía por primera vez? [47]. ¿Pero, qué es lo que tenía que ver el rey persa Darío II, a cuyo encargo se refiere Chananjah, en este asunto? ¿Acaso es él quien determina cuándo y cómo debe celebrarse en Eelefantina la fiesta de pascua-ácimos? Y si es así, ¿qué interés podía tener él en ese asunto? Refiriéndose a P. Grelot, K. Galling dedujo que en la carta de Chananjah hay que distinguir dos partes [48]. La primera (las líneas 3-4a) se refiere a un edicto de Darío respecto a los judíos de Elefantina que se había notificado al sátrapa persa de Egipto, Aršam. Cuál era el contenido de ese edicto no podemos saberlo con seguridad, ya que el

46. No podemos probar con seguridad la práctica de la pascua en Elefantina. Cf. las reflexiones que hace E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum*, 95 s. De todos modos, la presencia de la palabra pascua en dos ostracas, cf. p. 38 s, no carece de significación para nuestra cuestión.

47. «Parece que se trata de la primera introducción de esta fiesta»: E. G. Kraeling, RGG³ II, 417.

48. K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen 1964, 150-154.

papiro precisamente en ese lugar decisivo presenta una laguna. Sin embargo, puesto que sabemos que los sacrificios cruentos de carneros de la colonia judía suscitaban la repulsa de los sacerdotes del dios-carnero egipcio Chnum y eso les llevó, en el año 408, a destruir el templo de Jahu en Eelefantina, podemos opinar que los secerdotes de Chnum habían presentado ya antes quejas al gobierno persa contra el culto judío. Según eso, podríamos entender la orden de Darío en el sentido que, a pesar de las protestas, permitía en adelante a los judíos celebrar la pascua. Tal tolerancia por parte del gobierno central persa no era una excepción, sino que respondía a la política religiosa común que seguían los aquemenidas. Una postura liberal respecto a la religión de los pueblos yubyugados le aseguraba su lealtad y fomentaba asimismo la unidad del imperio [49]. En el caso de Elefantina, Darío II tenía una ocasión especial para realizar tal política «para que la colonia militar judía en las fronteras se mantuviera bajo su férula». [50]

Sin embargo, Darío nada tiene que ver con la segunda parte de la carta que regula detalles sobre la pascua y la fiesta de los ácimos. Este es un asunto interno de los judíos y hay que atribuir a la iniciativa de Chananjah, el cual aprovechó la ocasión para imponer en Elefantina el calendario festivo del templo de Jerusalén.

3. *La pascua en la época helenística*

Acerca de la pascua en la época helenística no poseemos informaciones bíblicas directas. Sin embargo, algunas conclusiones permiten encontrar las descripciones de la fiesta de la pascua, que se hallan en la *obra histórica de*

49. Cf. H. Cazelles, *La mission d'Esdras*: VT 4 (1954) 113-140, especialmente 122-132.
50. K. Galling, *Studien zur Geschichte,* 154.

los cronistas situada en la época helenística. Se trata de tres textos: Esd 6, 19-22; 2 Crón 30 y 2 Crón 35 [51]. Los tres tienen en común el hecho de que una fiesta de la pascua en Jerusalén marca la reanudación del culto legítimo en el templo. La pascua aparece como la fiesta en la que el pueblo de Yahvé se apropia de la vida que recientemente se le ha regalado. Una segunda característica de la fiesta de la pascua de las Crónicas es el papel prominente que en ella desempeñan los levitas, totalmente en el sentido de la política «anticlerical» y pro-levítica de las Crónicas [52]. La legislación básica sobre la fiesta de la pascua en las Crónicas presenta, como ha demostrado antes que nadie G. von Rad [53], una combinación de tradición deuteronómica con las exigencias del código sacerdotal. Una simple mirada a las tres referencias de las Crónicas sobre la pascua certifica esto.

a) Esd 6, 19-22

La fiesta pascual que se describe aquí aparece como una respuesta agradecida de la comunidad de los que han regresado a la patria (*bᵉnē haggōlāh*) por la reconstrucción del templo (v. 22), que, según el v. 15, se completó en el último mes del año 6 del rey Darío, es decir, en el año 515. Mientras que la noticia sobre la construcción y la consagración del templo (5, 1-6) pertenece a fuentes aramaicas, con las que el cronista se ha encontrado previamente, con 6, 19 aparece de nuevo el

51. Cf. p. 37 s.

52. Cf. G. von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistichen Werkes*, Stuttgart 1930, 88-98; H. Cancik, *Das jüdische Fest. Ein versuch zu Form und Religion des chronistischen Geschichtswerkes*: ThQ 150 (1970) 343. Que la centralización del rito en el templo hacía necesaria la colaboración de los levitas, es evidente. No obstante, en la obra histórica del cronista se le da una excesiva importancia.

53. *Geschichtsbild*, 52 s.

texto hebreo y presenta la descripción de la fiesta de la pascua como obra propia del cronista. La fecha del 14 del primer mes corresponde exactamente a la fijación del código sacerdotal de Ex 12, 6. De la misma manera, en el sentido del código sacerdotal [54], se habla de «inmolar» (*šḥṭ*) y no de «ofrecer» la pascua (v. 20). Finalmente, es sacerdotal la separación de la semana de los ácimos de la fiesta de la pascua que dura un día (v. 22). Por el contrario, la vinculación de la fiesta al templo de Jerusalén corresponde a una costumbre deuteronómica. [55]

Es típico de las Crónicas el papel exclusivo que se adscribe a los levitas en la preparación de la pascua. Son ellos los que inmolan la pascua,. tanto para los laicos como para los sacerdotes o para sí mismos (v. 20) [56]. En el concepto, tanto del Deuteronomio como del código sacerdotal, esto era cosa de los laicos y, según todo lo que sabemos, siempre fue desempeñado así [57]. Si el traspaso de esta tarea a los levitas por el cronista corresponde a una práctica establecida, que en su tiempo estaba vigente, o si refleja un ideal, no podemos determinarlo con seguridad. En todo caso, el énfasis que se pone en la pureza de los levitas no apoya su puesto de preferencia, sino que explica por qué la pascua de los repatriados —en contraposición a la pascua de Ezequías (2 Crón 30)— podía celebrarse en una fecha correcta. [58]

54. Cf. nota 11 del cap. 1.

55. Cf. p. 84.

56. La frase únicamente tiene sentido si en lugar de «los sacerdotes y los levitas» (todos juntos se habían purificado) se lee solamente «los levitas» (así, entre otros, J. B. Segal, *Passover*, 226, nota 3; W. Rudolph, *Esra und Nehemia*, Tübingen 1949, en el pasaje; K. Galling, *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia*, Göttingen 1954, en el pasaje; de manera distinta H. Schneider, *Die Bücher Esra und Nehemia*, Bonn 1959, en el pasaje). Pues lo que sigue «ellos inmolaron la pascua para todos los hijos de Golah y para sus hermanos, los sacerdotes y para sí mismos», puede entenderse conforme el sentido sólo de los levitas.

57. Cf. p. 72. 126.

58. H. Schneider, *o. c.*

b) 2 Crón 35, 1-19

El cronista coincide con el libro de los Reyes en el hecho de una fiesta de pascua celebrada brillantemente en Jerusalén el año 18 del reinado de Josías. Sin embargo, el cronista, en su relato, siguió su propio camino frente a su modelo. No sólo amplió la breve noticia de 2 Re 23, 21-23 para convertirla en una narración prolongada, hasta tal punto que G. von Rad pueda hablar de «una pormenorización desproporcionada de este tema» [59]. Más bien tomó él esta información como pretexto y ocasión para dar vigencia a un programa de pascua que era totalmente suyo.

Ya en la primera frase salta a la vista la oposición al texto del libro de los Reyes. Mientras que allí leemos: «Luego mandó Josías a todo el pueblo: Celebrad la pascua en honor de Yahvé, vuestro Dios» (v. 21), el cronista escribe: «Josías celebró la pascua en honor de Yahvé en Jerusalén, y se inmoló la pascua el día catorce del primer mes» (v. 1). Nuevamente encontramos, lo mismo que en Esd 6, 19, la fecha del código sacerdotal de Ex 12, 6 que falta en el modelo que sigue. Al mismo tiempo, vemos ya en esta primera parte, hasta qué punto se diferencian la concepción pascual del cronista, de la del deuteronomista. El hecho de que, como se dice en el libro de los Reyes, Josías manda al *pueblo* celebrar la pascua es, para el cronista, un pensamiento impracticable. Para él, la pascua no es cosa del pueblo, sino de *los levitas,* como lo demuestra en el transcurso de la descripción. A menudo soslaya el escollo por medio de una expresión neutral: «*Josías* hizo una pascua para Yahvé... y ellos inmolaron la pascua...». De esto se ocupaban los levitas, como vimos en el v. 11: «Inmolaron ellos la

59. *Geschichtsbild,* 52. No debemos entrar aquí en la discusión o estudio sobre la participación de refundidores tardíos en el capítulo.

pascua; los sacerdotes derramaron la sangre [60] que recibían de mano de los levitas y los levitas desollaron las víctimas». Que el sujeto de «inmolaron» sean los levitas, se demuestra no sólo porque éstos se nombran en el versículo anterior, 10, sino también por el v. 6, donde Josías manda expresamente a los levitas inmolar la pascua y prepararla para sus hermanos. [61]

Por lo demás, vislumbramos en el texto de las Crónicas el esfuerzo realizado por el cronista para hacer coincidir la ley sobre la pascua del Deuteronomio con la praxis de después del destierro, en la cual habían cobrado vigencia ciertos elementos del código sacerdotal. Indudablemente no se discute que la fiesta debe celebrarse en Jerusalén. Esto se había hecho entre tanto algo tan evidente que el cronista, en lugar de señalar el expresivo énfasis de su modelo «El año 18 del reinado de Josías se celebró esta pascua en honor de Yahvé *en Jerusalén*» (v. 23), se contentó con esta sencilla observación: «Josías celebró la pascua en honor de Yahvé en Jerusalén... Fue el año 18 del reinado de Josías cuando se celebró esta pascua» (vs. 1. 19). Pero mientras que en 2 Re 23, 21-23 sólo se habla de la pascua, según las Crónicas, los israelitas «celebraron entonces la pascua y la fiesta de los ácimos durante siete días» (v. 17). La presentación del libro de los Reyes corresponde a la tendencia deuteronómica de dar nuevo vigor a la pascua y, por el contrario, infravalorar la fiesta de los ácimos. El cronista corrige aquí a sus fuentes y nombra, según la concepción del código sacerdotal, expresamente la fiesta de los ácimos y la separa de la pascua. Del mismo modo habla él, como Esd 6, 20, según la terminología del código sacerdotal, de «inmolar» (*šḥṭ*) la pascua (v. 1. 6. 11).

60. Cf. Biblia hebraica.

61. Podemos soslayar la cuestión de si con la palabra «hermanos» de los levitas se entienden los laicos, o como se insinúa en Esd 6, 20, los sacerdotes.

Parece que para el cronista representó un escándalo el utilizar como víctimas pascuales también los becerros (Dt 16, 2) y cocer su carne (16, 7)[62]. Ya en los v. 7 s, distingue entre el ganado menor destinado para la pascua y los becerros. En el v. 13 se vislumbra hasta qué punto se siente incómodo con el término «cocer» (*bšl*). Ciertamente no podía abandonar sin más este término tan preponderante en el ritual deuteronómico sobre la pascua. Así, pues, sale del paso de dos maneras. En primer lugar, expone la norma del código sacerdotal de que el cordero pascual sea asado a las brasas (Ex 12, 8 s), diciendo que en la pascua de Josías «asaron la pascua al fuego (abierto), como está ordenado» con otras palabras: que fue asada[63], mientras que se añade «y cocieron las cosas santas en calderas, calderos y sartenes, distribuyéndolas diligentemente al pueblo» (v. 13). Según esto, por las «cosas santas» o «dones santos», solamente puede tratarse de los sacrificios pacíficos (*zebaḥ šᵉlamīm*), para los cuales deben servir los becerros mencionados en el v. 12.

Así, pues, el cronista ha hecho de los becerros pascuales deuteronómicos (Dt 16, 2) sacrificios pacíficos (cf. Lev 3, 1-5)[64]. Pero también la misma pascua es tratada por el cronista como un sacrificio *shelamim,* al disponer que determinadas partes del mismo sean ofrecidas por los laicos como holocausto. Con estas partes o trozos únicamente puede referirse (como se ve todavía más claro por el v. 14) a las partes de sebo de Lev 3. Ciertamente el cronista utiliza en este contexto la expresión «sacrificio que se quema» (*ʿōlāh*), por lo cual en la ley levítica (Lev 1, 1-17) se entiende un holocausto, «en

62. Cf. pp. 83-85.

63. «La ordenanza» (*mišpāṭ*) de Cró va realmente con Ex 12, pero conserva el tenor de Dt 16, en cuanto cabe, con la añadidura de *bā'ēš*: W. Rudolph, *Chronikbücher,* Tübingen 1955, 327.

64. En rigor, en ninguna ley se prevé que se cuezan los *shelamim.* Nuevamente tenemos que habérnoslas aquí con una reminiscencia deuteronómica sobre la pascua.

el cual, si exceptuamos la piel, todo debe quemarse para la divinidad» [65]. Sin embargo, en nuestro contexto, sólo puede mencionarse un sacrificio eucarístico, lo mismo que en Lev 3, 5 se comprenden en un vistazo el holocausto y el sacrificio eucarístico. [66]

Según la concepción del cronista, el banquete pascual era, por tanto, un sacrificio eucarístico que se celebraba en el templo. Aunque esa forma correspondiera a la realidad histórica de su tiempo, la verdad es que, en todo caso, cedió en beneficio del banquete casero. Por el contrario, la inmolación de los corderos en el templo y la aspersión de sangre prevaleció en el judaísmo posterior. [67]

El cronista termina su noticia sobre la pascua de Josías, refiriéndose a 2 Re 23, 32 afirmando que, desde los días del profeta Samuel (allí: desde los días de los jueces) ninguna pascua semejante se había celebrado en Jerusalén. Esta afirmación está realmente en contradicción con el capítulo 30, según el cual, ya Ezequías había celebrado una pascua similar en Jerusalén [68]. Pero el cronista se veía aquí abiertamente ligado a su modelo en el libro de los Reyes.

65. K. Elliger, *Leviticus*, Tübingen 1966, 34.

66. Cf. W. Rudolph, *Chronikbücher*, 327; R. Schmid, *Das Bundesopfer in Israel*, München 1964, 34. También en Crón 30, 15 por *'ōlōt* sólo pueden mencionarse los corderos pascuales (de otra manera aquí W. Rudolph, *o. c.*, 301, nota 4). P. Grelot pretende deducir de la aspersión de sangre practicada por los sacerdotes (2 Crón 30, 16; 35, 11), que el cronista entendió la pascua como un sacrificio expiatorio, y remite a Lev 4, 7. 18. 25. 30: *o. c.*, 359. Sin embargo, no se halla la expresión utilizada por Crón para «rociar» (*zrḳ*) en la ley del sacrificio expiatorio de Lev 4, y sí en la ley sobre el holocausto (Lev 1) y sobre los sacrificios eucarísticos (Lev 3), aunque hay que conceder que la teología de P se inclina «a concebir el conjunto del culto sacrificial unitariamente como una institución de expiación»: K. Elliger, *Leviticus*, 51.

67. Cf. p. 125 s.

68. Esa fiesta es designada en 30, 26 como la primera de ese tipo desde los días de Salomón, observación que tiene ante los ojos el carácter pan-israelita de la fiesta.

c) 2 Crón 30, 1-27

La noticia acerca de la pascua de Ezequías, que encontramos en el cronista, junto a la que se da sobre la pascua de Josías, es uno de los textos indiscutibles de la obra histórica del cronista. Allí aparece la fiesta de la pascua como una parte constitutiva de la gran reforma religiosa de Ezequías, a la cual el cronista dedica tres capítulos completos (2 Crón 29-31), y que desarrolla en tres etapas: purificación y nueva consagración del templo (cap. 29), pascua comunitaria (cap. 30) y purificación del país y regulación del culto (cap. 31). Pero precisamente la prolijidad de esta descripción, que en 2 Re 18, 3-6 se despacha en cuatro versículos y en la cual la imagen que nos dan las Crónicas de Ezequías se aparta decisivamente de la que nos da el libro de los Reyes, da lugar a serios reparos. O debe aceptarse que el cronista no conoció límites en la idealización de la figura de su favorito Ezequías, o él dispuso para tratar de esta materia de fuentes propias.

Para nuestro tema, lo que nos interesa concretamente es conocer el valor histórico de la descripción pascual (cap. 30). Según ella, el rey y la comunidad de Israel hicieron anunciar en todo Israel desde Dan a Beer-seba, que «viniesen a la casa de Yahvé, a celebrar la pascua de Yahvé, Dios de Israel, en Jerusalén» (v. 5). En realidad, los emisarios van por «todo Israel y Judá» (v. 6) [69], pero las cartas que les habían entregado el rey y los jefes, contenían una predicación de penitencia, que se refería únicamente a las tribus del reino del norte que había desaparecido (v. 6b-9). En los territorios del reino del norte se mofaron de los emisarios; con todo, «muchos de Aser, de Manasés y de Zabulón se humillaron y vinieron a Jerusalén» (v. 11). Por el contrario, en Judá

69. Obsérvese la distinta significación de «todo Israel» en el v. 5 y en los v. 1-6.

los enviados encontraron una buena acogida (v. 12). Así se reunió «en Jerusalén mucha gente para celebrar la solemnidad de los ácimos en el segundo mes» (v. 13) y «sacrificar la pascua el día catorce del mes segundo» (v. 15), donde se distinguen de nuevo, de una manera especial, los levitas (v. 16 s).

¿Qué es lo que hay que pensar de esta pascua? Importantes autores como M. Noth [70], H. Cazelles [71], K. Galling [72], W. Rudolph [73], R. de Vaux [74] se han mostrado partidarios de la primera de las versiones mencionadas anteriormente. Según eso, el cronista habría pretendido dar a la reforma (histórica) religiosa de Ezequías el mismo remate que había coronado a la reforma de Josías [75]. Un importante papel desempeña en esto la consideración de que la centralización de la pascua en Jerusalén habría sido obra del Deuteronomio y de Josías. [76]

Sin embargo, hay ciertas reservas frente a la idea de que la pascua de Ezequías de la que habla el cronista deba ser una simple copia de la de Josías. En primer lugar, el cronista se extiende, frente al libro de los Reyes, no sólo en la descripción de la pascua, sino también en otras muchas medidas cultuales (como la purificación y la nueva consagración del templo), que no tienen paralelos en la presentación de Josías que hacen las Crónicas.

70. «La lacónica noticia sobre las medidas cultuales de Ezequías (2 Re 18, 4) dio ocasión al cronista para una amplia digresión orientada a la reforma de Josías, como en todo caso se tendría que pensar de unas medidas sobre la pascua determinadas por el rey en particular: *Überlieferungsgeschichtliche Studien,* Halle 1953, Tübingen ^{3}1967, 201.

71. *Les livres des Chroniques,* Paris ^{2}1961, 213.

72. K. Galling, *Des Bücher der Chronik.*

73. W. Rudolph, *Chronikbücher.*

74. «Ce récit (2 Crón 30) apparait comme une construction du Chroniste qui a voulu donner à la réforme religieuse d'Ezéchias (qui est historique) la même conclusion solennelle qu'avait eue la réforme de Josias»: R. de Vaux, *Les sacrifices de l'ancien testament,* Paris 1964, 8.

75. Cf. *Ibid.*

76. Cf. R. de Vaux, *Lebensordnungen* II, 343-346.

Pero en esta manteria surge de nuevo la cuestión de si hay que atribuir esto a una tendencia idealizadora del cronista o si se valió para ello de una fuente especial.

Asimismo, no pueden pasarse por alto, frente a las chocantes semejanzas, notables diferencias entre la pascua de Josías y la de Ezequías. Así, se nos presenta a los levitas en la inmolación de los corderos como los ayudantes de aquellos laicos que no estaban purificados (v. 16 s), mientras que en 2 Crón 35, 11 y Esd 6, 20, la inmolación se presenta como una tarea que corresponde lógicamente a los levitas. En los v. 15 y 21, lo mismo que ocurre en 2 Crón 35, 17 y Esd 6, 19. 22, se establece una diferencia entre la pascua y la fiesta de los ácimos que la clausura. Sin embargo, en el v. 13, aparece la fiesta de los ácimos, contra lo que acostumbra a hacer el cronista, como un concepto que abarca ambas fiestas, la de la pascua y la de los ácimos (v. 13: la multitud acude a Jerusalén *para celebrar la fiesta de los ácimos*; v. 15: inmolan la pascua; v. 21: y celebran la fiesta de los ácimos). Por ello, sobre todo A. C. Welch recomienda seriamente no sólo fijarse en las cosas comunes de la pascua de los capítulos 30 y 35, sino también en las diferencias que hay que aclarar [77]. Y es lamentable que Welch no hubiera llegado a dar una explicación satisfactoria [78]. Según eso, especialmente H.-J. Kraus [79] y F. L. Moriarty [80] se inclinan en favor de un núcleo histórico de 2 Crón 30, donde Moriarty, sin embargo, atribuye un peso histórico demasiado grande a la diferencia de términos. [81]

77. A. C. Welch, *The work of the Cronicler*, London 1939, 101 s.
78. Cf. p. 120.
79. H. J. Kraus, *Zur Geschichte des Passah-Massot-Festes in Alten Testament*: EvTh 18 (1958) 63-65.
80. *The Chroniclers's account of Hezekiah's reform*: CBQ 27 (1965) 399-406.
81. «Why should this severely orthodox writer picture in (the Passover) as celebrated in the second month when he could just as easily have put in the first as in the case of Josiah's Passover (2 Crón 35, 1)?

Ya se mostró anteriormente que la noticia 2 Crón 30 no puede proceder de una misma mano. Mirando las cosas de cerca, se advierten fácilmente dos hilos narrativos entrelazados y nuevamente retocados. En la narración más antigua, el «pueblo» (*'am*) celebra una fiesta de los ácimos (v. 13. 21 s); en la más reciente, la «comunidad» (*ḳāhāl*) celebra una pascua [82]. Así, pues, la tradición más antigua pretendía dar información únicamente de una fiesta de los ácimos de Ezequías y no de una fiesta de la pascua. [83]

Si esto es así, entonces aparece la credibilidad histórica de la información bajo una luz completamente distinta. Porque la fiesta de los ácimos era una fiesta-peregrinación muy antigua (Ex 34, 18; 23, 15; Dt 16, 16), así que la iniciativa de Ezequías al respecto, no representaba en modo alguno una innovación. Welch calculó perfectamente cuando opinaba: si Ezequías hubiera invitado a los israelitas del norte a una fiesta de los ácimos, su acción sería explicable e, incluso, natural. Pues entonces les habría dado la oportunidad de tomar parte en una fiesta-peregrinación de raigambre, cuya celebración habría sido para ellos imposible desde que los conquistadores asirios asolaron su país y destruyeron sus santuarios. Pero luego, Welch se obstruye a sí mismo el camino acertado cuando prosigue: «Pero la información de las Crónicas destaca insistentemente que la invitación del rey a Jeru-

...The greater probability seems to be that the Chronicler was faced with an unusual and unorthodox historical event...»: *Ibid.*, 405.

82. Para un estudio más detallado, remito al lector a mi artículo *Das Mazzenfest des Hiskia*, en *Festschr. K. Elliger*, Neukirchen-Kevelaer 1971.

83. Este asunto lo consideró ya J. W. Rothstein: «Es discutible si en el contexto primitivo del capítulo se hablaba realmente de la pascua»: E. Kautzch-Bertholet, *Das Alte Testament deutsch* II, Tübingen ^{4}1923, 660, al cual se opone sin razón W. Rudolph, *Chronikbücher*, 299, nota 2.

salén había sido para la pascua» [84]. Así pues, no le queda otra salida que, refiriéndose a la nueva ley deuteronómica de la centralización de la pascua y al origen nor-israelita del Deuteronomio, hacer constar que la pascua central de Ezequías era una innovación sólo para los judíos, pero no para los israelitas del norte. Afirma que, en Judá, el rey, como representante de la dinastía davídica, podría esperar que le siguieran. Y que a los israelitas del norte les había ofrecido la oportunidad, hecha imposible por la conquista asiria, de celebrar la pascua en un santuario en el sentido de su ley.

H.-J. Kraus se acerca más al verdadero estado de la cuestión cuando observa que la celebración primaveral de Ezequías entra bajo el concepto superior de «fiesta de los ácimos», el cual incluye asimismo la pascua [85]. Kraus trata de coordinar la información de las Crónicas admitiendo que Salomón había sacrificado en los sábados, en los novilunios y en la fiesta de los tabernáculos en el altar de los holocaustos del templo de Jerusalén (2 Crón 8, 12 s) [86]. «Mientras Israel, como asociación de las doce tribus, presentaba incluso políticamente una unidad, podían celebrarse en Jerusalén las antiguas fiestas anfictiónicas anuales» [87]. Esta observación de Kraus tiene todo su peso si, según la tradición originaria, como se ha demostrado, Ezequías solamente invitó a una fiesta de los ácimos. Así comprendemos la observación, que pertenece al estrato fundamental del documento, del v. 26, en el sentido de que no se había celebrado fiesta semejante en Jerusalén desde los días de Salomón.

84. «Yet C's account emphasizes throughout that the royal invitation was to come to Jerusalén for passover»: *The work of the Chronicler*, 133.

85. H. J. Kraus, *o. c.*, 65.

86. 1 Re 9, 25: «Salomón ofrecía tres veces al año».

87. H. J. Kraus, *o. c.*, 64.

Relativamente insignificante, frente a esta cuestión esencial, es la del aplazamiento de la fiesta al segundo mes. Sin duda que la razón dada en el v. 3 procede del último redactor. S. Talmon defiende la tesis de que Ezequías se amoldó a la fecha del calendario nor-israelita [88], y muchos le siguieron [89]. En realidad, podría tratarse simplemente de una armonización con las fechas de 29, 17-20, que se hizo necesaria cuando la narración, independiente en su origen, de la celebración de los ácimos de Ezequías fue introducida por el cronista en el complejo de su historia de Ezequías. [90]

88. *Divergences in Calendar-Reckoning in Ephraim and Judah*: VT 8 (1958) 48-74.

89. Así J. M. Myers, *II Chronicles,* Garden City 1965, 178. También yo estuve de acuerdo con él en DBS VI, 1.133 en esto; F. L. Moriarty emite su opinión en *o. c.,* 405.

90. Ya J. W. Rothstein, *o. c.,* advirtió que el cap. 30 podía sacarse sin dificultad del contexto y que el principio del cap. 31, empalmaba bien e incluso mejor con el 29.

7

LA PASCUA JUDIA

1. *La pascua judía en el transcurso del tiempo*

El estudio de las ordenanzas de después del destierro sobre la pascua ha arrojado un resultado doble: la centralización de la fiesta en el templo de Jerusalén y la acentuación del carácter casero del rito (especialmente en el ritual básico de Ex 12, 1-14). Bajo este doble aspecto: sacrificio de la víctima en el templo y banquete casero, se celebró la pascua de los judíos hasta la destrucción del templo en el año 70 d. C., y, por tanto, también en tiempos de Jesús. Y como la inmolación del cordero estaba ligada al templo, no podía realizarse ya después de la destrucción del templo. A partir de entonces, los judíos celebran la pascua con un banquete, pero sin cordero pascual. Unicamente *entre los samaritanos* se ha conservado el viejo rito nómada. Ellos sacrifican y comen todavía el cordero pascual, según la costumbre antigua, en el monte Garizim, donde, después de la pascua, viven en tiendas durante cuarenta días. Esta fiesta de pascua ha sido descrita muchas veces por espectadores, y de una manera detalladísima, por J. Jeremias. [1]

1. Cf. J. Jeremias, *Die Passahfeier der Samaritaner,* Giessen 1932.

Respecto a la *fiesta judía,* la Biblia nos presenta únicamente los detalles incompletos que se encuentran en el *nuevo testamento* [2]. Por el contrario, la Mischna dedica a las ordenanzas de la pascua todo el tratado titulado Pesachim [3]. Aunque la Mischna fue redactada después de la destrucción del templo, sin embargo, sus materiales proceden de una época notablemente anterior. Así, el tratado de Pesachim supone todavía la existencia del templo, y por ello tenemos ahí una descripción de la pascua tal como se celebraba en tiempos de Cristo. Para completar las indicaciones de la Mischna sirven las informaciones de Flavio Josefo [4], de Filón [5], y del libro de los jubileos. [6]

En su estructura esencial, el rito de la pascua [7] entre los judíos se ha conservado inalterado hasta nuestros días. Ciertamente, en el transcurso de los siglos se han añadido nuevos elementos, de los cuales los más recientes se remontan al siglo XV. Por otra parte, se advierten asimismo diversas costumbres litúrgicas en el ritual de la pascua que se han introducido en las diversas regiones y en las distintas vicisitudes del judaísmo.

2. Cf. p. 37-38.

3. Cf. p. 45. Edición con traducción alemana. Introducción y comentarios en la llamada *Giessener Mischna*: G. Beer, *Pesachim,* Giessen 1912. Cf. sobre esto H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Mischna* IV, München 1928, ²1965, 41-76.

4. Cf. p. 43-45.

5. Cf. p. 41 s.

6. Cf. p. 39 s.

7. Los judíos utilizaban para el rito la designación de *seder* = orden y, según eso, denominaban la noche de la pascua «noche-seder».

2. *El desarrollo de la fiesta*

a) La *bᵉdīḳāh*

En la noche del 13 al 14 de nisán se realiza la denominada *bᵉdīḳāh* («búsqueda»), esto es, el padre de familia debe, personalmente, con la ayuda de una pequeña linterna o una vela, registrar toda la casa para recoger hasta la última migaja de pan fermentado (cf. 1 Cor 5, 7). Este debe comerse hasta las 11 horas de la mañana siguiente; lo que queda hay que quemarlo a las 12 horas [8]. El trabajo está permitido fundamentalmente hasta el mediodía del 14 de nisán.

b) El sacrificio en el templo

En la época bíblica, *eran sacrificados los corderos* en el templo en la tarde del 14 de nisán. Para que se pudiera observar mejor esta norma y para evitar una gran aglomeración en el templo, se dividía a toda la gente que iba a la fiesta en tres grupos. Cuando el primer grupo había entrado en el atrio, se cerraban las puertas y se tocaban las trompetas. Los sacerdotes debían colocarse en dos largas filas paralelas a la entrada del atrio hasta el altar crematorio, provistos de bandejas de oro o de plata (los de una fila llevaban bandejas de oro puro y los de la otra de plata pura).

El israelita que llevaba su cordero para el sacrificio, lo mataba él mismo, mientras que el sacerdote que estaba cerca recogía la sangre en su bandeja. Esta era pasada de un sacerdote a otro, hasta el último, que estaba junto al altar, el cual la vertía sobre el mismo. Así, pues, el acto

8. Lo que vale mucho de las cosas con levadura (*ḥāmēṣ*) puede venderse transitoriamente a los no judíos.

propio del sacrificio, el degüello del cordero, no era realizado por el sacerdote, sino por el mismo creyente o fiel (un resto de la antigua fiesta casera), por lo cual dice Filón [9] que en ese día especial y singularísimo, todo el pueblo, jóvenes y ancianos, se veían elevados a la dignidad del sacerdocio. En el atrio del templo había diversas instalaciones especiales para colgar y sacrificar los animales. Después que el sacerdote había quemado en el altar crematorio los trozos grasientos del cordero (cf. 2 Crón 35, 14), tomaba el fiel su animal sacrificado en sus hombros y lo llevaba a casa, donde se asaba al fuego en una rama de granado y luego se comía. El rito sacrificial en el templo era acompañado por el canto del *hallel* (Sal 113-118). La misma operación se repetía para el segundo y el tercer grupo de la gente que había acudido a la fiesta.

El sacrificio de todos los animales debía terminar a la caída del sol. El sacrificio diario de la tarde (cf. Núm 28, 8) se adelantaba ese día una hora a fin de que no entorpeciera la inmolación de los corderos. Si el día siguiente era un sábado, se adelantaba dos horas, pues en ese caso debía acelerarse la inmolación de los corderos. La ofrenda de sacrificios estaba permitida en sábado (cf. Mt 12, 5), pero no asar el cordero en casa. Esto tenía que realizarse, por tanto, antes de oscurecer y, consiguientemente, se debía adelantar el acto del templo.

c) El banquete familiar

La aglomeración de tantos peregrinos en Jerusalén (todo el pueblo que vivía en Palestina, así como los peregrinos de la diáspora) exigía que el banquete se celebrara no sólo en familias naturales, sino también en familias formadas artificialmente: así, un cierto número de personas se agrupaban para formar una *ḥăbūrāh* («cofra-

9. De spec. leg. II, 145; cf. p. 41 s.

día»). De esa manera pudo también Jesús celebrar la pascua con sus discípulos. Sin embargo, la Mischna prohibe que tal *ḥăbūrāh* se constituya exclusivamente de mujeres, niños y esclavos, ya que esto, según las concepciones de la época, iría en contra de la dignidad del banquete. Por lo demás, una *ḥăbūrāh* podía ser muy grande; podría comprender más de cien personas, siempre que cada una de ellas pudiera recibir un trocito de cordero, que fuera al menos del tamaño de una aceituna.

La última sección (X) del tratado Pesachim habla del banquete propiamente dicho. En la época de Jesús no se hacía ningún caso de la norma del Ex 12, según la cual, los asistentes a la fiesta debían llevar indumentaria de caminantes y comer a prisa. El banquete tenía el carácter de un banquete greco-romano, y así, la Mischna determina expresamente que incluso los más pobres debían asistir al mismo echados [10], por tanto, en la actitud en que recibían las personas libres a sus huéspedes en la antigüedad. La pascua es, pues, la fiesta conmemorativa de la liberación de Israel, en la cual todos los miembros del pueblo tenían que comportarse como libres [11]; de ahí también la norma de que todos los participantes tuvieran que beber en ese banquete un vaso de vino, ya que eso pertenece a la alegría festiva del banquete.

La comida, a la que se habían preparado los comensales a través del ayuno, comienza con el escanciamiento [12]

10. Pes. X, 1a. Esta misma postura adoptaron Jesús y sus discípulos en la última cena (cf. Lc 22, 14 y Jn 13, 12: ἀνέπεσεν; Mc 14, 18: ἀναχειμένων).

11. Una de las preguntas que el niño tiene que hacer, después de que se ha escanciado la segunda copa, dice así: «En otras noches comemos sentados o echados, en esta noche únicamente echados». Acerca de la costumbre de estar echados, cf. G. Beer, *o. c.*, 188. Hoy los judíos celebran el banquete sentados, según la costumbre corriente.

12. Exactamente «mezclar» (*msg*); en tiempos de Jesús, el vino se bebía mezclado con agua.

de la primera copa. En él se pronuncia una doble fórmula de alabanza (*b^erākāh*), sobre el vino y el día [13]. A continuación se bebe la primera copa.

Luego se lava las manos el padre de familia (o el que preside) [14]. Después toma una hierba verde denominada *karpas* [15] (perejil, apio, lechuga u otros), la moja en la salsa y pronuncia sobre ella nuevamente una *beraka*: «Alabado seas tú, Señor, Dios nuestro, rey del universo, que has creado el fruto de la tierra». Luego, come de ella y la da al resto de los comensales. En este contexto puede entenderse, según algunos intérpretes, el pasaje de Jn 13, 26, donde Jesús entrega un bocado a Judas. [16]

Las hierbas tienen el carácter de aperitivo. Luego, sigue la parte principal del convite. En el rito actual, el padre de familia hace en seguida una invitación festiva a todos los pobres y hambrientos para que participen en el banquete. En contraposición a todos los restantes textos del rito de la pascua, que deben pronunciarse en hebreo, esta invitación está en arameo. Esto indica su gran antigüedad. Debe proceder de la época en la que

13. Después del *Schammai*, debe pronunciarse primero la bendición sobre el día, luego la bendición sobre el vino; después del *hillel*, al revés: primero la bendición sobre el vino y luego la bendición sobre el día (Pes. X, 2). El orden del *hillel* es el usual hoy.

14. En tiempos de Jesús, según parece, hacían esto todos los comensales, y este sería el lugar, según P. Benoit, en el que podemos representarnos el lavatorio de los pies de Jn 13, 1-15; cf. *Les récits de l'institution de l'eucharistie et leur portée*, en *Exégèse et théologie* I, Paris 1961, 210-239, aquí 215.

15. El significado de la palabra *karpas* es desconocido.

16. Así P. Benoit, *o. c.* La palabra utilizada por Jn 13, 26 s ψωμίον, sin embargo, apenas puede significar otra cosa que *un pedacito de pan* (es diminutivo de ψωμός, palabra con la cual se designa siempre en los LXX el pan, como también la Vulgata traduce en el v. 26 *panem*). Si se pretendiera entender el bocado de Judas como de ensalada, se debería aceptar que se usó también en él pan ácimo, idea que, por otra parte, se ve apoyada por la Mischna, donde se habla en el contexto, juntamente con la ensalada, de *pat* (un pedacito de pan) (Pes. X, 3a).

en Palestina se hablaba arameo y el hebreo no era entendido por el pueblo. Según eso, se dirigía la invitación al pueblo y por ello se indicaba la seriedad con que se hacía. En oriente, donde toda la vida se desarrolla más cara al público que entre nosotros, el banquete de la pascua tampoco se celebraba a puerta cerrada. Por ello podemos suponer que se escuchaba realmente la invitación y que tenía sus consecuencias. [17]

Seguidamente se escancia la segunda copa. En la época del templo, se traía antes el cordero pascual [18]. Luego, el más joven de los comensales hace cuatro preguntas sobre el significado de los diversos ritos [19]. Las preguntas dan ocasión para contar la historia de la salida de Egipto [20]. Es importante en ello el pasaje en el que se dice:

> Aunque fuéramos todos sabios, todos inteligentes, todos ancianos, todos conocedores de la Torá, seguiría siendo, no obstante, un deber nuestro el narrar la salida de Egipto, y cuanto más detalladamente cuente uno la salida de Egipto, tanto más digno de alabanza se hace.

La narración de la historia de la huida de Egipto sirve no sólo para informar a los comensales sobre algo que tal vez no sabían. Es, más bien, un *deber* el contar la huida. La narración es, esencialmente, una parte sus-

17. Cf. Ph. Schlesinger-J. Güns, *Die Pesach-Haggadah,* Tel Aviv 1962. Parece que en tiempos posteriores no se observó estrictamente esta norma del Ex 12, 48, de que cada extranjero (= no israelita) que participara en la pascua, debía ser circuncidado. De hecho, hoy los judíos invitan de buena gana a los amigos o huéspedes no judíos al banquete de la pascua.

18. Cf. Pes. X, 3c.

19. ¿Por qué pan ácimo?, ¿por qué las hierbas amargas?, ¿por qué el remojar dos veces las hierbas?, ¿por qué la actitud echada? (sobre esta última pregunta, cf. *supra,* nota 11).

20. En los tiempos bíblicos, parece ciertamente que las preguntas y la historia de la salida de Egipto tenía lugar durante el banquete o después del mismo. Cf. N. N. Glatzer, *The Passover Haggadah,* New York 1953, 6 s.

tancial del rito de la pascua. Esta es, efectivamente, un *recuerdo o memorial* de la huida de Egipto, su representación sacramental.

La narración de la salida de Egipto desemboca en la recitación de la primera parte del *hallel,* los salmos 113 y 114. Se bebe la segunda copa, y sigue el banquete propiamente dicho. Lo introduce el padre de familia con una doble bendición que pronuncia sobre los panes ácimos (la acostumbrada bendición del pan [21] y una especial para los ácimos)[22] y después de haber comido de ellos, entrega un trozo a cada uno de los comensales [23]. Después, toma de las hierbas amargas, las moja en el *charoset* [24], pronuncia la *beraka* [25] y procede de la misma manera que con los ácimos.

En el rito pascual de la actualidad, viene ahora el banquete. Para éste no se da ninguna indicación, y la conversación y la alegría tienen en él un curso libre. Después del banquete, se escancia la tercera copa, y comienza la oración de *acción de gracias* [26]. Al final de

21. «Alabado seas, Señor, Dios nuestro, rey del universo, que sacas el pan de la tierra».

22. «Alabado seas... pues nos has santificado por tus mandamientos y nos has mandado comer de los ácimos».

23. En la última cena de Jesús, acompañaron a esos gestos las palabras eucarísticas sobre el pan; cf. P. Benoit, *o. c.,* 215 s.

24. Una mermelada de manzanas, nueces y canela con vino.

25. «Alabado sea... porque nos ha santificado por sus mandamientos y nos ha mandado comer de los ácimos».

26. En el marco pascual de la última cena de Jesús, hay que aplicar en todo caso las palabras eucarísticas de Jesús sobre el vino a la tercera copa. En las noticias de los evangelios, siguen ambos gestos eucarísticos inmediatamente uno después del otro (Mc 14, 22-24 par) porque en la liturgia cristiana ha desaparecido el banquete corriente intercalado, y por ello la bendición del pan y del vino van una a continuación de la otra. P. Benoit, *o. c.,* 216. De todos modos se deduce claramente de Pablo que la bendición del pan tuvo lugar antes de la cena y la bendición del vino después de la misma (1 Cor 11, 25): «Y asimismo, después de cenar, tomó el cáliz». Esta fórmula se ha conservado hasta el día de hoy en la liturgia.

ésta, se bebe la tercera copa y, en seguida, se escancia la cuarta. Sin embargo, es dudoso si en tiempos de Jesús existía ya la práctica de la cuarta copa. Es más probable que entonces se conocieran sólo las tres primeras copas [27]. Luego, se recita la segunda parte del *hallel* (Salmos 115-118 y 136). En ellos aparecen, especialmente al final del salmo 118, las esperanzas escatológicas. En el v. 25: «¡Oh Yahvé, sálvanos! ¡Oh Yahvé, haznos prosperar!», se repiten dos veces en cada una de ambas partes. También el versículo siguiente, 26, «Bendito quien viene en el nombre de Yahvé», está cargado, para los participantes en la fiesta, de una tensión mesiánica. Para la teología de la fiesta de pascua, esto tiene un gran significado: en la pascua se anticipa el futuro de los tiempos finales, se hace presente, de la misma manera que se hace presente el pasado.

3. *Sacramento de Israel*

El pasado se hace presente, sobre todo, en la narración litúrgica de la salida de Egipto, que, como hemos visto, ocupa en el rito pascual un lugar central. También las últimas normas de la Mischna prescriben que en la fiesta de la pascua se convierta para los comensales el pasado en presente:

> En cada edad, todos están obligados a considerarse como si hubieran sido sacados de Egipto... Por eso estamos obligados a dar gracias, a alabar, a exaltar, a magnificar a aquel que hizo todas esas maravillas con nosotros y con nuestros padres. El nos sacó de la esclavitud a la libertad, de la tristeza a la alegría, de la aflicción al gozo festivo, de las tinieblas a una gran luz y de la esclavitud a la liberación. Por eso decimos ante él: ¡aleluya! [28]

27. Cf. P. Benoit, *o. c.*, 215.
28. Pes. X, 5bc; cf. asimismo *pesach-haggadah*.

Para la teología judía, por tanto, la pascua abarca el pasado, el presente y el futuro. La acción salvadora de Dios, tanto pasada como futura, se hace, para los participantes en la fiesta, acción salvadora presente. La fiesta se refiere primeramente al *pasado*. Cada uno de los elementos del rito se aclaran tanto en la misma Biblia [29], como en los textos del ritual, a través de los diversos elementos históricos de la salida de Egipto. La fiesta de la pascua tiene que ser, sin duda, un *zikkārōn,* un memorial de la acción salvadora divina (Ex 12, 14). Pero «memorial» significa aquí, como hemos visto ya, no un simple recuerdo de un suceso histórico, sino la representación sacramental del mismo. La salvación del pasado se convierte, por su presentación litúrgica, en una *salvación presente*. Este es el sentido de la norma de Ex 12, 42: «Esta noche en que Yahvé veló para sacarlos de la tierra de Egipto, debe ser noche de vigilia en honor de Yahvé para todos los hijos de Yahvé, por todas las generaciones». Así como Yahvé veló en la noche, para salvar a Israel, así también Israel debe velar a través de todas las generaciones en la noche para hacerse partícipe de esa liberación. Lo mismo expresa la Mischna cuando dice: «En cada edad, cada uno está obligado a considerarse como si él mismo hubiera sido sacado de Egipto», y, según el texto del ritual, el padre [30] debe esclarecer a su hijo el sentido de la fiesta de la pascua de esta manera: «(Esto sucedió) y es lo que el Señor hizo en *mí,* cuando *fui* sacado de Egipto».

Sin embargo, la fiesta de la pascua no sólo estaba orientada al pasado, sino también al futuro. Toda la narración histórica bíblica, y especialmente la sacerdotal, se interesa por ello tanto por el pasado, porque se refleja en el futuro y cree en un cumplimiento del pasado en

29. Cf. pp. 68-71.
30. Otra lectura: *'att,* por tanto, la madre.

el futuro [31]... «El pasado es la prenda del futuro... Precisamente porque Israel vive de la esperanza en un futuro prometido en el pasado de palabra y de obra, la operatividad de ese pasado es para Israel una cuestión decisiva» [32]. Parece que el carácter escatológico de la pascua se iba intensificando y concretando, cada vez más, en los últimos siglos precristianos, y una vez que pareció desvanecerse esta esperanza después de la destrucción del templo, halló nueva expresión en la esperanza de la reedificación de Jerusalén. Entonces Rabbí Akiba añadió al ritual esta petición:

> Quiera el Señor, nuestro Dios y el Dios de nuestros padres, que lleguemos a otras fiestas y celebraciones, que nos vengan para nuestra salvación, satisfechos por la construcción de tu ciudad y contentos en tu servicio... Entonces entonaremos un nuevo cántico por nuestra liberación, por la liberación de nuestra vida. [33]

Así se halla la fiesta ritual de la liberación de Israel entre su desarrollo histórico en el pasado y su cumplimiento en el futuro al final de los tiempos. Sobre ambos campea la fidelidad y la misericordia de Dios como un presente siempre vivo. Con ello adquiere la fiesta israelita de la pascua aquel triple simbolismo que Tomás de Aquino atribuye al sacramento. En efecto, es *commemoratio praeteriti, demonstratio praesentis et prognosticum futuri*: un memorial del pasado, una demostración del presente y un pronóstico del futuro [34]. De ahí que se nos autorice, con toda razón, a denominar la *pascua como un sacramento de Israel.*

31. Cf. M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch,* Halle 1940, 69 s, en *Ges. Stud. zum Alten Testament,* München 1957, 110-112.
32. H. Renckens, *Urgeschichte und Heilsgeschichte,* Mainz 1959, 23 s.
33. *Pesach-Haggadah*; cf. *Pes.* X, 6c.
34. Cf. ST. III, 60, 3.

8

LA PASCUA EN QUMRAN

La cuestión sobre la pascua en la comunidad de Qumrán [1] está indisolublemente ligada a la del calendario de Qumrán. Pues es totalmente seguro que la comunidad de Qumrán seguía un calendario distinto al del judaísmo farisaico. El calendario oficial judío de la época de Jesús era un calendario lunisolar, en el que los meses eran lunares; el año tenía, por tanto, 354 días. La corrección por el sol se hacía de esta manera: cada tres años, más o menos, se intercalaba un mes supletorio, para igualar la diferencia entre el calendario lunar y el solar. Ya antes del descubrimiento de los textos de Qumrán se había observado, sin embargo, que ciertos apócrifos judíos, sobre todo el libro de los jubileos y el primer libro de Enoc, utilizaban un calendario netamente solar de 364 días, del cual se encuentran asimismo claras huellas en la Biblia (Ezequiel, los fragmentos sacerdotales del pentateuco, los libros de las Crónicas).

Este calendario lo encontramos, asimismo, en los escritos de Qumrán [2]. En ellos, el año consta de cuatro

1. Cf. H. Haag, *Das liturgische Leben der Qumrangemeinde*: Arch. für Liturgiewiss X/1 (1967) 78-109, aquí 86-88.

2. Cf. D. Barthélemy, *Notes en marge de publications récentes sur les manuscrits de Qumran*: RB 59 (1952) 187-218, aquí 199-203; A. Jau-

trimestres, cada uno de 91 días, lo cual da un total de 364 días. Cada trimestre tiene tres meses, de los cuales el primero y el segundo tienen 30 días y el tercero 31. Los meses primero, cuarto, séptimo y décimo, comienzan en un miércoles; el segundo, quinto, octavo y undécimo con un viernes y el tercero, sexto, noveno y duodécimo con un domingo. Como los meses de este tercer grupo tienen cada uno 31 días, el mes que sigue comienza nuevamente con un miércoles y el mismo ciclo se vuelve a repetir. Todos los años tienen, por tanto, en lo que se refiere al calendario, exactamente el mismo aspecto. Una misma fecha cae siempre en el mismo día de la semana. Así ocurre con las fiestas, que están ligadas a una determinada fecha, que caen siempre en el mismo día de la semana. El año nuevo (1. 1) es siempre un miércoles, y asimismo la pascua (15. 1), y puesto que el banquete pascual se tiene la noche anterior del primer día de fiesta, cae por tanto regularmente en la noche de un martes.

El calendario solar tal vez se remonte a los fenicios y pudo ser aceptado por los israelitas al ocupar el país. En el siglo X, parece que da testimonio de ello en Palestina el calendario de Gezer. Por este motivo tuvo vigencia en el templo de Salomón [3]. Después del destierro, sin embargo, este calendario meramente solar fue sustituido en la vida civil por el calendario lunisolar de los babi-

bert, *Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumran. Ses origines bibliques*: VT 3 (1953) 250-264; Id., *Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine*: VT 7 (1957) 35-61; S. Talmon, *The calendar Reckoning of the sect from the Judaean Desert*: Scripta Hierosol. 4 (1958) 162-199; A. Strobel, *Zur Funktionsfähigkeit des essenischen Kalenders*: RQ 3 (1961-1962) 395-412. En particular sobre el calendario del libro de los jubileos: E. Wiesenberg, *The Jubilee of Jubilees*: RQ 3 (1961-1962) 3-40; H. Cazelles, *Sur les origines du calendrier des Jubilés*: Bb 43 (1962) 202-212.

3. Cf. J. Finegan, *Handbook of biblical chronology*, Princenton 1964, 33-37. H. Cazelles, *o. c.*, piensa más bien en un antiguo calendario de los nómadas. Hay que renunciar aquí a un estudio o discusión detenidos de esta cuestión, así como a una bibliografía completa.

lonios. En el año 312 a. C., Seleuco Nicanor dio valor legal en el próximo oriente al calendario macedónico lunisolar [4]. En la vida *civil,* este calendario siromacedónico aportó a los judíos pocas novedades. Algo muy distinto ocurrió en la vida *religiosa.* Porque el calendario siromacedónico fue introducido en el templo en la época seléucida, y este parece haber sido uno de los motivos por el cual los grupos esenios, que se aferraban al antiguo calendario solar sacerdotal, rompieron con el templo y con el sacerdocio que en él ejercía sus funciones y se refugiaron en el desierto.

En los fragmentos de un calendario festivo, que se encontró en la cuarta cueva de Qumrán [5], se menciona asimismo la pascua. De ahí podemos concluir que ésta se celebraba en Qumrán. Pero no podía serlo según el mismo rito que se usaba en el judaísmo farisaico. Porque entonces era obligatoria la inmolación del cordero pascual en el templo. Sin embargo, las gentes de Qumrán prohibían todo contacto directo con el templo. Por otra parte, la fecha en la que se realizaba la inmolación de los corderos en el templo estaba regulada según el calendario lunisolar allí vigente. Esta fecha, por lo regular, no coincidía con la fecha de la pascua fijada según el calendario solar. Por ello se debe concluir que la pascua en Qumrán se celebraba sin el ritual de la inmolación del cordero y que ésta se sustituyó por algún otro banquete ritual. Esta observación tiene gran interés entre los expertos bíblicos y litúrgicos, ya que parece ofrecer una solución a las contradicciones que surgen a propósito de la cronología de la última cena y de la muerte de Jesús entre los sinópticos y el evangelio de Juan. Pero sobre esto trataremos en el capítulo siguiente.

4. Cf. W. Eiss, *Der Kalender des nachexilischen Judentums*: Welt d. Orients III, 1/2 (1964) 44-47.

5. Publicado por J. T. Milik: VTSuppl 4 (1967) 25.

9

LA PASCUA CRISTIANA

1. *¿La eucaristía, nueva pascua?*

Es indudable que los sinópticos entendieron la cena de despedida de Jesús con sus discípulos como un banquete de pascua (cf. Mc 14, 12-16 par; Lc 22, 14-16) [1]. Sin embargo, no se ve claramente si se trataba aquí de un «banquete pascual» [2] «estrictamente ritual» en el sentido histórico o, más bien, de una pascua anticipada [3] o de un banquete festivo de despedida de Jesús que, posteriormente, por motivos teológicos o cultuales, fue descrito como un banquete pascual [4]. Esta cuestión debe ser aclarada no sólo porque la tesis recientemente lanzada

1. Cf. H. Schürmann, *Lk 22, 19b-20 als ursprüngliche Textüberlieferung*: Bb 32 (1951) 364-392. 522-541, aquí 533.

2. Así B. Schwank, *War das Letzte Abenmahl am Dienstag in der Karwoche?*: Benedikt. Monatsschrift 33 (1957) 268-278, aquí 278. Cf. asimismo los autores mencionados *infra*, nota 19.

3. Así, por ejemplo, E. Stauffer, *Jesus. Gestalt und Geschichte*, Bern 1957, 86-90; A. Bittlinger, *Das Abendmahl im Neuen Testament und in der frühen Kirche*, Craheim 1969, 13 s.

4. M. Dibelius, *Jesus*, Berlin ^{3}1960, 106 s. 110; G. Bornkamm, *Jesús de Nazareth*, Salamanca 1975, 161 s; W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen*, Göttingen 1969, 80-84. Cf. asimismo los autores citados *infra*, notas 21 y 29.

por A. Jaubert [5] y luego aceptada y ampliada sobre todo por E. Ruckstuhl [6] de que Jesús celebró la pascua según el calendario de Qumrán apenas podría sostenerse [7] y, asimismo, porque la cronología astronómica no puede suministrar ninguna información clara [8], sino sobre todo porque las informaciones acerca de la última cena no pueden entenderse simplemente como históricas. [9]

5. A. Jaubert, *La date de la cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne,* Paris 1957. Una visión (nada clara) sobre el estudio de A. Jaubert la ofrece J. Carmignac, *Comment Jésus et ses contemporaines pouvaient-ils célébrer la pâque à une date non officielle?*: RQ 5 (1964-66) 59-79, aquí 76 s.

6. E. Ruckstuhl, *Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leidens Jesu,* Einsiedeln 1963, especialmente 99-107.

7. Cf. sobre esto, ante todo, J. M. Baumgarten, *The calendar of the book of jubilees and the Bible*: Tarbiz 32 (1962-63) 317-328; J. Blinzler, *Der Prozess Jesu,* Regensburg ^{4}1969, 109-126; H. Braun, *Qumran und das Neue Testament* II, Tübingen 1966, 43-54 (con bibliografía).

8. Cf. J. Jeremias, *Die Abenmahlsworte Jesu,* Göttingen ^{4}1967, 35: «La cronología astronómica, por desgracia, no conduce a ningún resultado seguro. Ella determina que probablemente el viernes 7 de abril del año 30 y el viernes 3 de abril del 33, caían el 14 de nisán, lo cual correspondería a la cronología joannea. Pero no excluye del todo la posibilidad de que el viernes 27 de abril del año 31 (y con mucha menos probabilidad también el viernes 7 de abril del año 30) cayeran en el 14 de nisán, lo cual coincidiría con la cronología de los sinópticos. Como dato seguro, la astronomía nos suministra aquel según el cual en los años 28, 29 y 32 después de Cristo —así como en esos años, las condiciones de visibilidad se daban alrededor del principio del mes de nisán— ni el 14 ni el 15 de nisán podían caer en un viernes; así pues, estos años no valen con seguridad para años de la muerte de Jesús».

9. Cf. H. Schürmann, *Die Anfänge christlicher Osterfeier*: ThQ 131 (1951) 414-425, aquí 415, nota 5; *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament,* Düsseldorf 1970, 199 hasta 206, aquí 200, nota 5: «La dificultad para hacer afirmaciones históricas valederas sobre el carácter pascual de la última cena de Jesús, radica en la forma literaria, tanto de las noticias de los sinópticos como de Juan, que presentan la última cena de Jesús a la luz y bajo el influjo de la fiesta primitiva cristiana (pascual) de la eucaristía... y, ciertamente, de manera diversa a la luz de la práctica de las diversas comunidades (cf. Mc 14, 12 con Jn 18, 28)». Ya en 1948, E. Käsemann, en su artículo *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre*: EvTh 7 (1947-48) 263-283, aquí 263, también en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I/II, Göt-

En favor de la identidad de la última cena de Jesús con un banquete pascual, se pueden aportar, sin duda, luminosos argumentos: [10]

1) En contraposición a los días anteriores (Mc 11, 11. 19), Jesús, en el día en que celebró al anochecer la última cena con los apóstoles, no abandonó Jerusalén. Más bien se dirigió previamente allí por la noche (Mc 14, 17), a pesar de que la ciudad en esos días estaba llena de gente [11]. Esto se explicaría de una manera sencillísima admitiendo que Jesús celebró el banquete pascual allí con los suyos. Pues existía la norma de comer el cordero pascual dentro de las puertas de Jerusalén. [12]

2) Según 1 Cor 11, 23 (cf. Mc 14, 30; Jn 13, 30; 18, 3), Jesús tuvo la última cena por la noche, mientras que, según la costumbre, la comida principal se tomaba avanzada la tarde [13]. Unicamente el banquete de la pascua era desde el principio una comida nocturna.

tingen 1967, 11-34, aquí 11, apuntó con ahinco a este estado de la cuestión: «Así aparece oportuna la indicación de que los escritos neotestamentarios nos presentan noticias y concepciones diversas sobre la cena que, sin embargo, encubren el hecho primitivo precisamente por su comprensión de entonces». Así también J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus,* Regensburg ^{4}1958, 264. 270; W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu,* Düsseldorf ^{2}1967, 129; G. Bornkamm, *o. c.;* W. Marxsen, *Das Abendmahl als christologisches Problem,* Gütersloh 1963, 7; J. Jeremias, *Abenmahlsworte,* 100-131; E. Schweizer, *Das Herrenmahl im Neuen Testament:* ThLZ 79 (1954) 577-592.

10. Una extensa presentación de conjunto de todos los argumentos que hablan a favor del banquete pascual de Jesús, puede verse en J. Jeremias, *Abenmahlsworte,* 35-56. Sin embargo, puesto que no todos los argumentos son convincentes en la misma medida, en lo que sigue sólo mencionaremos los más importantes.

11. J. Jeremias, *o. c.,* 36, calcula que los que acudían a la fiesta en Jerusalén eran más de cien mil en el día de la pascua.

12. Cf. los comprobantes rabínicos aducidos por J. Jeremias, *o. c.,* 38, nota 1.

13. Cf. H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* II, München 1924, 204: «Por lo general se tenían entre los judíos al cabo del día dos comidas, solamente en el sábado se tenían tres comidas obligatorias... Los tiempos principales para comer eran las horas antes del mediodía y las horas más retrasadas de

3) En contra de lo que ocurría con las comidas usuales de Jesús, que muy a menudo comprendían un gran número de comensales (cf. Mc 2, 15; 14, 3; Mt 11, 19; Lc 7, 36; 15, 1 s, etc.), ahora se hallaba sólo con los doce. «¿Acaso no sería porque ese pequeño círculo correspondía a la costumbre de la pascua?». [14]

4) Según Mc 14, 18-22 par, Jesús partió el pan en el curso de la cena. Sin embargo, en la comida usual *comenzaba* partiendo el pan. Por eso es totalmente desacostumbrado que en Mc 14, 22 se describa una comida en la que la fracción del pan se tuviera *en medio* del banquete, probablemente después de presentada la fuente (cf. v. 20) [15]. También este rasgo se amolda a la idea de un banquete pascual, puesto que «el banquete pascual era la única comida familiar en el año, en la que precedía un plato (Mc 14, 20) a la fracción del pan (14, 22)». [16]

5) La última cena de Jesús acabó con el «cántico de alabanza» (Mc 14, 26; Mt 26, 30), donde sin duda ninguna se menciona la segunda parte del *hallel* pascual, puesto que es imposible que se designe con la palabra ὑμνεῖν la acostumbrada acción de gracias después de la comida (Mc 14, 23; εὐχαριστήσας). [17]

después del mediodía: en aquéllas se tenía el desayuno..., en éstas la comida principal». Pueden verse comprobantes detallados en J. Jeremias, *Abendmahlsworte*, 39, notas 5 y 8.

14. J. Jeremias, *o. c.*, 41 s.

15. Frente a la concepción común de Mc 14, 18. 22 («y cuando se acomodaron y comieron, habló Jesús... y una vez que comieron, tomó él el pan») se refiere al primer plato, y Jeremias trae a este propósito las reflexiones siguientes: «Era totalmente evidente que la comida corriente empezaba con la fracción del pan; únicamente en los banquetes que seguían las costumbres griegas se servían fuera del salón comedor algunos manjares previos y solamente, cuando ya en el comedor se habían sentado a la mesa, se iniciaba la comida con la fracción del pan. Pero tales comestibles servidos en la antesala del comedor, difícilmente pueden designarse con la frase ἐσθιόντων αὐτῶν, sino solamente la comida en regla».

16. J. Jeremias, *o. c.*, de un modo semejante J. Schmid, *o. c.*, 259.

17. Cf. H. L. Strack-P. Billerbeck, *o. c.* IV, 76: «Es digno de observarse que, así como en Mt 26, 30 y Mc 14, 26, para la recitación del

6) Después del banquete, Jesús no regresó a Betania, a donde se había dirigido las noches precedentes (Mc 11, 11 s. 19). Esto nuevamente se comprende por una norma pascual, a saber, aquella en la que se indicaba que no se abandonara el distrito de Jerusalén en la noche de pascua: «Así se explica lo del monte de los olivos: Betania... está fuera de los límites de Jerusalén, mientras que la pendiente sur del monte de los olivos se consideraba como perteneciente aún al círculo de la ciudad». [18]

7) Finalmente, según algunos autores, a favor del carácter pascual de la última cena de Jesús está precisamente el hecho de que el rito comunitario del banquete del Señor *discrepara* del rito judaico de la pascua. [19]

Por supuesto, no son menos impresionantes los argumentos que se aducen contra la idea de que en la última cena de Jesús se trata de un banquete pascual:

hallel, se utiliza la palabra ὑμνεῖν, también el mismo, en la literatura rabínica, se designa ocasionalmente como *hīmnōn* = ὕμνος». Así también E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen [14]1957, 311; J. Jeremias, *o. c.*, 49; J. Schmid, *o. c.*, 259.

18. E. Lohmeyer, *o. c.*; asimismo, J. Jeremias, *o. c.*; J. Schmid, *o. c.*, 273.

19. Cf. ante todo J. Jeremias, *o. c.*, 55 s: «para acabar, quede sentado que la noticia de los sinópticos, de que la última cena de Jesús fue un banquete de pascua, se aparta del rito de la comunidad. La comunidad celebra la última cena no ya según el rito de la pascua, y tampoco sólo una vez al año, sino diariamente o bien los domingos. Así pues, las reminiscencias de la pascua no pueden, por tanto, proceder de la praxis litúrgica... Si, a pesar de ello, los sinópticos designan la última cena de Jesús como un banquete pascual y no dejan a un lado este rasgo, esto ocurre, evidentemente, porque el recuerdo era demasiado fuerte para verse desligados del rito dominante». Así también B. Klappert, *Herrenmahl*, en *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* II/1, Wuppertal 1969, 672 s. Con un banquete de pascua como última cena de Jesús, cuentan asimismo J. Schmid, *o. c.*, 268-274; H. Schürmann, en las primeras de sus diversas monografías y artículos sobre la última cena (cf. *infra*, nota 27); P. Benoit, *Les récits de l'institution de l'eucharistie et leur portée*, en *Exégèse et théologie* I, Paris 1961; H. Zimmermann, *Die Eucharistie als das Paschamahl des Neuen Testamentes*, en *Lebendiges Zeugnis* III, Paderborn 1965, 38-48, entre otros.

1) Según E. Schweizer, «la perícopa de la preparación de la pascua de Mc 14, 12-16... podría faltar, sin duda, en el antiguo relato de la pasión. No sólo la desconoce Juan, sino que presenta en el contexto de Marcos grandes dificultades» [20]. Incluso «la institución difícilmente podría estar ligada originariamente a este marco. En el contexto actual, leemos: 'Y cuando se recostaron y comieron, dijo Jesús... y mientras comían, tomó el pan'... (v. 18. 22). Esta introducción 'mientras comían' pertenece claramente a un relato aparte sobre la institución, que no supone que unos pocos versículos antes ya se había dicho que Jesús había estado comiendo con sus discípulos». [21]

2) Ni en Mc 14, 17-21 ni en 14, 22-25, aparece en ninguna parte una alusión a la pascua. [22]

3) Prescindiendo de Lc 12, 15, en ninguna de las informaciones sobre la cena aparece lo que es central en la cena pascual, a saber, el cordero. Sin embargo, puesto que Lc 22, 15-18 presenta la última cena de Jesús a la luz de un banquete pascual comunitario *del cristianismo*

20. *Das Herrenmahl im Neuen Testament*, 351 s. Como argumento dice Schweizer: «En el v. 12 se habla de la preparación para los ἄζυμα, lo cual no cuadra con el v. 1, es inexacto y, asimismo, no puede proceder de un judío que conozca el calendario festivo. Mientras que en los v. 10. 17. 20. 43, se habla de los 'doce', los acompañantes de Jesús son designados cuatro veces en los v. 12-16 como los 'discípulos', lo cual entre 13, 1 y 16, 7 y también 14, 32 ocurre una vez. Finalmente, Jesús no puede enviar previamente a dos discípulos y luego, sin embargo, llegar con los 'doce' (v. 17)».

21. *Ibid.*; cf. también Id., *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1967, 169; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen ^{3}1957, 283-287; E. Lohmeyer, *o. c.*, 302 s; de modo semejante W. Marxsen, *o. c.*, 17.

22. Cf. R. Bultmann, *o. c.*, 285, nota 4; K. G. Kuhn, *Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift*: EvTh 10 (1950-51) 508-527, aquí 516-519. Cf. asimismo *infra*, nota 28.

primitivo [23], eso hace que no valga ese pasaje como comprobante para el desarrollo histórico de la última cena de Jesús.

4) Las palabras que se pronuncian no son semejantes en su forma a las que se utilizan en la fiesta de la pascua [24], ni aparecen en el mismo lugar en el desarrollo de la cena que en el banquete pascual [25]: el motivo de estas palabras apenas es otro que el de una comida ordinaria, los usos son los de un piadoso padre de familia, las palabras se basan en esa hora única que se refiere a la muerte inminente y al reino de Dios que se va a realizar próximamente. [26]

En vista de todo ello, es más prudente, según H. Schürmann, renunciar a considerar la última cena de Jesús como el cumplimiento o coronación del banquete pascual del antiguo testamento: porque «el resultado del examen neotestamentario sólo permite deducir con seguridad, como conclusión, el carácter festivo de la última cena de Jesús». [27]

Tal reserva no corre, en modo alguno, el peligro de abandonar un aspecto esencial de la última cena de Jesús [28]. Ya la antigua cristiandad celebraba sus banquetes

23. Cf. H. Schürmann, *Der Paschamahlbericht Lk 22 (7-14) 15-18*, Münster 1953; Id., *Lk 22, 19b-20 als ursprünglichen Textüberlieferung*: Bb 32 (1950).

24. Se indican o significan: el cordero pascual, el pan ácimo y las hierbas amargas; cf. *supra*, nota 8 del cap. 4.

25. Las palabras se pronuncian dentro de haggada-pascua después de la terminación del primer plato; sin embargo, Jesús vinculó su significado con la oración de antes y de después de la celebración del banquete (principal).

26. E. Lohmeyer, *o. c.*, 309 s.

27. H. Schürmann, *Jesu Abendmahlworte im Lichte seiner Abendmahlshandlung*: Concilium 4 (1968) 771-776, aquí nota 3.

28. Cf. E. Lohmeyer, *o. c.*, 309: «Aun cuando se pudiera conceder que la noche de esa fiesta era al mismo tiempo la de la pascua judía, sin embargo, ese marco no ejerce ningún influjo en el sentido de la última cena». De un modo semejante J. Schmid, *o. c.*, 264. Este hecho lo admite incluso J. Jeremias: «El que Jesús acoplara su significado no con la hag-

eucarísticos, el «banquete (dominical) del Señor», no simplemente como una renovación del banquete pascual de Jesús, sino como una continuación de los múltiples banquetes de Jesús con sus discípulos. «El banquete del Señor del primitivo cristianismo (1 Cor 11, 20) no ha de entenderse sin más como una repetición de la última cena del Señor Jesús, que, como 'cena de despedida', no era repetible. Más bien es el banquete diario de la comunidad primitiva (cf. Hech 2, 42-46), la continuación de la diaria comunidad de mesa de Jesús con sus discípulos» [29]. Las palabras decisivas y los pensamientos de la

gada-pascua de después de la terminación del primer plato, sino con la oración previa y posterior al banquete que se seguía inmediatamente, y el que se ciñera, conforme a eso, solamente al pan y al vino, podría explicarse por el deseo de Jesús de vincular su nuevo significado con la distribución»: *Abendmahlsworte*, 55. El *nuevo* significado tenía el sentido «de aclarar a los discípulos la participación. El comer el pan bendecido y el beber el cáliz igualmente bendecido no sólo debe permitirles la participación en la bendición del padre de la casa, Jesús, sino también tomar parte por ello en la obra salvífica del Salvador Jesús»: *Ibid.*, 228. Ahora bien, este nuevo sentido no tiene ninguna relación específica con el banquete pascual, puesto que 1) «la elaboración de la comunidad de comensales en toda comida comunitaria en el rito de la fracción del pan» continúa: *Ibid.*, 224; y 2) las palabras deben incluso explicar la *participación* en la obra salvadora de Jesús: *Ibid.*, 228. Ninguna de esas dos formas de pensar exigen necesariamente la vinculación con el banquete pascual, y más bien ambas pueden llegar a expresarse exactamente con la misma claridad y perfección en un simple banquete. Cuando Jeremias (*Ibid.*, 223), por cierto, escribe: «Cuando Jesús repitió que guardaran sus significaciones dadas en la haggada-pascua en la participación del pan y del vino...» no se apoya la afirmación de tal repetición en ningún texto de la cena.

29. H. Schürmann, *Jesu Abendmahlsworte...*, 772. Así también J. Jeremias, *o. c.*, 60 s; B. Klappert, *o. c.*, 669 s. De manera distinta J. Schmid, *o. c.*, 265. Con demasiado escepticismo W. Marxsen, *o. c.*, 19 s, el cual duda que se pueda contar con una institución de la última cena por Jesús, y ve más bien en «la cena del Señor» *solamente* una continuación de aquellos banquetes, que Jesús había tenido como un ofrecimiento escatológico con los hombres de su tiempo y de su vecindad. De una manera semejante H. Braun, *Jesu. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Stuttgart-Berlín 1969, 50: «La última cena (Mc 14, 22-24) podría ser una traslación retrospectiva del banquete del Señor que se realizaba en

última cena no muestran, ni en las informaciones de los sinópticos [30] sobre la última cena, ni en las de Pablo [31], una relación específica con el banquete pascual, ni hay que buscar tal relación en las propias palabras de Jesús [32]. Las palabras tan importantes que se nos refieren en el nuevo testamento, reciben más bien su significado y su forma del significado de la *muerte* de Jesús, que la primera cristiandad anunciaba en el banquete del Señor (1 Cor 11, 26) [33] y cuya comprensión se esforzó en lograr en su liturgia de una manera distinta con la ayuda del antiguo testamento. [34]

Sin embargo, es posible explicar por motivos teológicos y litúrgicos el hecho de que se exprese un fuerte interés en el carácter pascual de la última cena de Jesús [35].

las comunidades helenístico-cristianas a los últimos días de Jesús; porque el banquete lleva la impronta de la religiosidad helenístico-sacramental y difícilmente puede adscribirse en el pensamiento religioso palestino o incluso de Qumrán. Su carácter de pascua sólo puede derivarse de Mc 14, 12-16 y paralelos, y no de la misma noticia de la institución y, según eso, es totalmente secundario»: *Ibid.*, 76 s.

30. Cf. *supra,* nota 28.

31. Cf. P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl,* München 1940, 148: «La tesis de que el pensamiento central del banquete del Señor en la comunidad cristiana es Jesús como cordero pascual es, por tanto, falsa. Por importante que pueda ser el motivo de la pascua para la cristología de los primeros tiempos del cristianismo, incluso hasta Pablo, apenas se supo en relación con la eucaristía». Así también G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*: ZThK 53 (1956) 312-349; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther,* Göttingen 1969, 119 s.

32. Esto lo sostienen también aquellos que creen que la última cena de Jesús era un banquete pascual; cf., por ejemplo, B. Klappert *o. c.*, 673: «Hay que observar que, entre las palabras del banquete pascual judío y las de Jesús, hay realmente una analogía formal (que aquí se ha explicado principalmente) pero ninguna analogía real. El marco del banquete pascual judío dio ocasión a las palabras de Jesús, pero él no las aclaró o explicó». Cf. asimismo *supra,* notas 24, 26 y 28.

33. H. Schlier, *Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche,* en *Die Zeit der Kirche,* Freiburg ^{4}1967, 244-264, aquí 246-252; E. Käsemann, *o. c.*, 22.

34. Cf. sobre esto finalmente F. Hahn, *Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung*: EvTh 27 (1967) 337-374.

35. En contra está J. Jeremias, *Abendmahlsworte*, 55 s.

Puesto que la muerte de Jesús, que ocurrió en la pascua o en la preparación de la misma, fue entendida como el verdadero sacrificio pascual [36], era lógico que el banquete del Señor con su recuerdo de la muerte del Señor Jesús se tuviera como un banquete pascual y que por ello se interpretara la última cena del Señor como un banquete pascual. Era totalmente natural que «una comunidad que celebraba de una manera nueva cristiana la fiesta judía de la pascua... buscara el modelo de su reciente innovación en la última cena de Jesús... y de ahí el interés que tenía en recalcar el carácter pascual de esa primera fiesta eucarística. Así se presentan las informaciones de los sinópticos sobre la última cena y las antiguas tradiciones elaboradas sobre ellas con toda probabilidad según un modelo de una fiesta pascual del cristianismo primitivo en la edad apostólica» [37]. Esta concepción continuará viviendo todavía en la iglesia latina hasta hoy, ya que prescribe para la fiesta de la eucaristía el pan sin levadura.

2. *La muerte de Jesús como cumplimiento de la pascua veterotestamentaria*

Aunque la antigüedad y la procedencia de las tradiciones que se dan en los sinópticos no se pueden determinar con seguridad, por otra parte, no se puede dudar de que una antigua tradición vio en la muerte de Jesús

36. Sobre la aparición de la idea de la muerte sacrificial de Jesús, cf. O Kuss, *Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefes,* en *Auslegund und Verkündigung* I, Regensburg 1963, 281-328, aquí 291-302; H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu,* Düsseldorf 1970, 265-296.

37. H. Schürmann, *Die Anfänge...*, 425; cf. asimismo B. Lohse, *Das Passafest der Quartadecimaner,* Gütersloh 1953. De una manera distinta J. Schmid, *o. c.,* 270, el cual piensa en una separación consciente del ritual de la pascua de las noticias de la última cena, ya que «todo lo que en la última cena era judío, carecía de importancia».

el cumplimiento de la antigua pascua. Por primera vez se nos ofrece esta concepción en 1 Cor 5, 7, donde se fundamenta la exigencia de pureza en la comunidad en el argumento de que «nuestra pascua o nuestro cordero pascual inmolado [38] es Cristo». Con eso el apóstol quiere decir que Cristo es el cordero pascual del nuevo Israel. El puede suponer que esta interpretación era corriente y familiar en la comunidad de Corinto, aunque allí nunca había celebrado la fiesta judía [39]. Según eso, se puede, al mismo tiempo, sacar la conclusión de que el recuerdo de la muerte de Jesús se celebraba en la comunidad en una fiesta anual (ἑορτάζωμεν!) que podía haber llevado el nombre de pascua [40]. Si esto es cierto, tenemos en la primera carta a los corintios la más antigua alusión a la fiesta cristiana de la pascua (de la resurrección). [41]

La misma teología refleja, a todas luces, como se sabe, el evangelio de Juan [42]. En contra de los sinópticos, evita

38. Realmente el verbo θύειν en la terminología de la pascua de los LXX refleja tanto al hebreo *zbḥ* «inmolar» (Ex 12, 21) como al «sacrificar u ofrecer» (Dt 16, 2. 4-6). Aquí, sin embargo, ha de traducirse, lo mismo que en Mc 14, 12; Lc 22, 7, en el sentido del lenguaje usual de la Mischna como «inmolar». Aunque la pascua en tiempos de Jesús se entendía como sacrificio, aquí, no obstante, no existe una terminología neotestamentaria del sacrificio, cf. O. Kuss, *o. c.*, 296 s.

39. Ya así J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, Göttingen 1910, reimpresión 1970, 135 s; cf., entre otros, también J. Jeremias, *Abendmahlsworte*, 76; H. Conzelmann, *o. c.*, 119; P. Neuenzeit, *o. c.*, 147.

40. Cf. E.-B. Allo, *Première epître aux corinthiens*, Paris ²1956, 126 s; B. Lohse, *o. c.*, 101-104. De una manera distinta H.-J. Kraus, *Gottesdienst im alten und im neuen Bund*: EvTh 25 (1965) 171-206, aquí 186 s.

41. H. Schürmann se expresa con reservas: «La comparación de Jesús con el cordero pascual, 1 Cor 5, 7, presupone una concepción antigua de que el día y la hora de la muerte del Señor coincidieron con la inmolación del cordero pascual. Así, pues, Pablo (y la tradición que dependía de él) seguiría una cronología coincidente con la de Juan... Del contenido de 1 Cor 5, 7-8 no se demuestra ni que Pablo no hubiera conocido ninguna pascua cristiana ni que la hubiera conocido»: *o. c.*, 420.

42. Realmente también Cristo es designado en el Apocalipsis como «el cordero que fue inmolado» (cf. 5, 6. 9. 12; 12, 11 y en otros lugares).

conscientemente todo lo que pudiera hacer que la última cena de Jesús apareciera como un banquete de pascua. Jesús celebra la cena de despedida con sus discípulos «antes de la fiesta de la pascua» (13. 1). En la descripción del banquete, falta toda indicación referente a la pascua. Igualmente, el cuarto evangelio no conoce ninguna «noticia sobre la institución», lo cual, dado su destacado interés eucarístico [43], es mucho más extraño. Mientras tienen lugar las maquinaciones ante Pilato, los judíos no entran en el pretorio, para no contraer impureza, ya que después quieren celebrar la pascua (18, 28). Asimismo, otros pasajes de Juan dan a entender que Jesús fue crucificado en el día en cuya tarde comían los judíos la pascua (13, 29: algunos judíos entienden las palabras de Jesús a Judas: «lo que has de hacer, hazlo pronto», como que él debería comprar lo que se necesitaba para la fiesta; 19, 14. 31. Jesús fue crucificado el día de la preparación para la pascua). Esta tradición joannea, según

Sin embargo, que esta designación pudiera proceder de Is 53 y respectivamente de la apocalíptica judía se da por descontado. (Cf. sobre esto, ante todo, T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes,* Berlin 1962, 39 s, 78 s; J. Jeremias, *Johannes,* ἀμνός, etc., en ThW I, 342 s; E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes,* Tübingen ²1953, 54 s.

43. Cf. R. Schnackenburg, *Die Sakramente im Johannesevangelium,* en *Sacra Pagina* II, Gembloux-Paris 1959, 235-254, especialmente 239-243, con designación de la antigua literatura; G. H. C. MacGregor, *The eucharist in the fourth gospel*: N. T. Studies 9 (1962-63) 111-119; O. S. Brooks, *The Johannine Eucharist*: JBL 82 (1963) 293-300; H. Schlier, *Johannes 6 und das johanneische Verständnis der Eucharistie,* en *Bibel und zeitgemässer Glaube* II, Klosterneuburg 1967, 69-95; J. K. Howard, *Passover and eucharist in the fourth gospel*: Scott. Journ. Theol. 20 (1967) 329-337; H. Klos, *Die Sakramente im Johannesevangelium,* Stuttgart 1970. Acerca de la cuestión disputada de si el fragmento «eucarístico» 6, 51b-58 procede del evangelio o si fue introducido por una redacción, cf. finalmente, por una parte, R. Schnackenburg, *Zur Rede vom Brot aus dem Himmel: eine Beobachtung zu Joh 6, 52*: BZ NF 12 (1968) 248-252; H. Leroy, *Rätsel und Missverständnis,* Bonn 1968, 109-124; H. Klos, *o. c.,* 59-69 y, por otra parte, G. Richter, *Zur Formgeschichte und literarischen Einheit von John 6, 31-58*: ZNW 60 (1969) 21-55.

la cual la última cena de Jesús no fue banquete pascual, es la que siguió la iglesia griega, que siempre ha celebrado la eucaristía con pan con levadura.

Pero, ante todo, el hecho de que Jesús, según la cronología del cuarto evangelio, fue crucificado más o menos al mismo tiempo en que en el templo se sacrificaban los corderos pascuales, demuestra que Juan, lo mismo que Pablo, ve realizada la tipología de la pascua en la muerte de Jesús. Jesús es «el cordero de Dios que quita los pecados del mundo» (Jn 1, 29)[44]. El que al Crucificado no se le quebrara ningún hueso, es un cumplimiento de las palabras de la Escritura, que prohiben quebrar los huesos al cordero pascual (19, 36, cf. Ex 12, 46)[45]. Así como para Pablo la eucaristía no es un banquete pascual cristiano, sino un memorial de la muerte del Señor y de la nueva alianza en ella fundada (1 Cor 11, 23-26)[46], así el evangelio de Juan ve el origen de la eucaristía, no en el banquete pascual, sino en la muerte de Jesús en la cruz (19, 34).[47]

44. Cf. M. Weise, *Passionswoche und Epiphaniewoche im Johannesevangelium*: Kerygma u. Dogma 12 (1966) 48-62.

45. Cf. sobre esto, entre otros, R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* I, Freiburg 1965, 139, 286-258; con reservas J. Blinzer, *o. c.*, 105.

46. No puede «retenerse el motivo del cordero pascual. Pablo conoce ciertamente el significado de la muerte de Jesús como sacrificio pascual: 5, 7. Pero no lo refiere a la cena sino, por el contrario, a la pascua»: H. Conzelmann, *o. c.*, 232, nota 4.

47. Cf. W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu in Johannesevangelium*, Münster 1960, 173: «El testimonio del evangelista vale para el don salvador y vivificador que procede de la muerte de Jesús, que se comunica en los sacramentos de la iglesia». El significado de la sangre y del agua, que fluyeron del costado de Jesús, respecto a la eucaristía y al bautismo, apenas se discuten. Sin embargo, se discute la autenticidad joanea de los v. 34 y 34b. En contra están R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen ^{19}1968, en el pasaje; Id., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ^{6}1968, 144; cf. sin embargo, W. Thüsing, *o. c.*, 171-174; E. Schweizer, *Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl*: EvTH 12 (1952-53) 341-363, aquí 348-353; R. Schnackenburg, *Die Sakramente...*, 246 s, con reservas H. Klos, *o. c.*, 74-81.

3. *La fiesta de la resurrección como pascua cristiana*

Es extraño advertir con qué preponderancia dominó en la iglesia primitiva la interpretación de la pascua atestiguada en Pablo y en el evangelio de Juan [48]. Ciertamente, los escritores patrísticos apenas pueden aducirse, sobre todo porque —prescindiendo de Justino— casi no pueden encontrarse exposiciones acerca de la eucaristía antes de la segunda mitad del siglo cuarto [49]. Las investigaciones que recogen la doctrina eucarística de los padres se hallan determinadas por lo regular por un punto concreto, como la presencia real [50]. Sin embargo, puede afirmarse con seguridad que la representación del banquete eucarístico como una continuación y cumplimiento del banquete pascual veterotestamentario sólo desempeñó un papel muy secundario. Ciertamente, raras veces se entiende la eucaristía bajo la designación de pascua. [51]

48. Como trabajos básicos deben enumerarse, ante todo: O. Casel, *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*: Jahrb. f. Liturgie-wiss. 14 (1938) 1-78; H. Schürmann, *o. c.*; B. Lohse, *o. c.*; W. Rordorf, *Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag*: ThZ 18 (1962) 167-189; J. Blank, *Meliton von Sardes. Vom Passa,* Freiburg 1963; W. Huber, *Passa und Ostern,* Berlin 1969.

49. Cf. J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* I/1, Freiburg 1955, 343.

50. Esto vale concretamente de la valiosa visión de G. Bareille, *Eucharistie, d'après les Pères*: DThC V, 1.121-1.183.

51. Respecto a los padres griegos, G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon,* Oxford 1961, 1.048a, cita solamente seis pasajes frente a más de cien, en los cuales πάσχα significa la pascua de la resurrección. Algo más numerosos son los comprobantes que aporta J. Betz, *o. c.*, 186 s; allí, entre otras, encontramos esta afirmación: «En Orígenes, la palabra πάσχα es la preferida para la eucaristía». Respecto a los padres latinos, cf. tal vez Jerónimo, *In Math IV, 26*: «Postquam typicum pascha fuerat impletum, et agni carnes cum apostolis comederat, assumit panem, qui confortat cor hominis, et ad verum paschae transgreditur sacramentum, ut quo modo in praefiguratione ejus Melchisedech, summi Dei sacerdos, panem et vinum offerens fecerat..., ipse quoque in veritate sui corporis et sanguinis repraesentaret»: PL 26, 202 s. Para todo esto, cf. G. Bareille, *o. c., passim,* y ante todo, W. Huber, *o. c.*, 129-135.

En la tradición monumental en los primeros siglos no se representa la última cena. Los símbolos dominantes, un pan y un pez, se refieren a la multiplicación de los panes y no al banquete pascual. Otros símbolos de la eucaristía son la comida matutina junto al mar, las bodas de Caná, el maná, el sacrificio de Abel, de Abrahán, de Melquisedec [52]. Para la primitiva iglesia, la eucaristía era más la continuación del banquete comunitario del Resucitado con sus discípulos que la continuación del banquete pascual o de la última cena de Jesús. Así, pues, como se dijo anteriormente, habría que oponer grandes reservas a la tan extendida representación de la eucaristía como «el banquete pascual de la nueva alianza».

El venerable nombre de la pascua se utilizó, más bien, en el lenguaje cristiano, no ya para designar el banquete eucarístico, sino aquella gran fiesta en la que la iglesia conmemora la muerte y la resurrección de su Señor. Y si las comunidades cuatuordecimalistas del Asia menor celebraban el 14/15 de nisan *su* fiesta de pascua, y no sólo por la fecha, sino también por el nombre y por la lectura de Ex 12 como texto tipológico de la fiesta, daban a entender que veían realizado en ella el sentido de la pascua judía; celebraban con ello —siguiendo la tradición joannea— [53] el recuerdo de la muerte y, asimismo, el de la resurrección del Señor [54]. Esta teología de

52. Cf. DThC V, 1.183-1.195; LThK² III, 1.157 s; J. Betz, *o. c.*, 90-92; G. Wilpert, *La fede della chiesa nascente secondo i monumenti dell'arte funeraria antica,* Città del Vaticano 1938, 92-118.

53. Cf. H. Schürmann, *o. c.*, 117; J. Blank, *o. c.*, 35. 39 y especialmente W. Huber, *o. c.*, 21-25. La cuestión sobre hasta qué punto la primitiva fiesta de la pascua cristiana, formándose por su cuenta, influyó en el evangelio de Juan, no debe tenerse en cuenta aquí; cf. G. Ziener, *Johannesevangelium und urchristliche Passafeier*: BZ NF 2 (1958) 263-274.

54. Esto lo ponen de relieve de una manera particular Blank y Huber. Apartándose de Lohse, escribe Blank: «La práctica cuatordecimalista se explica mejor con la cronología joanea que con la de los sinópticos. Ciertamente hay que insistir más que Lohse en que esta fiesta de la pascua fue efectivamente un 'recuerdo o memorial de la muerte y de

la pascua se advierte por primera vez en Justino [55] y se desarrolla, sobre todo, en la más antigua predicación sobre la pascua que conservamos, la de Melitón de Sardes († hacia el 180). [56]

> Comprended, pues, queridos,
> qué nuevo y qué antiguo,
> qué eterno y qué instantáneo,
> qué pasajero y qué imperecedero,
> qué mortal y qué inmortal,
> es el misterio de la pascua.
> .....
> Como Hijo nació,
> como cordero fue sacado fuera,
> como oveja fue inmolado,
> y como hombre sepultado;
> de entre los muertos resucitó como Dios,
> siendo por naturaleza Dios y hombre. [57]

Ningún otro contenido tiene también la gran fiesta de la resurrección que se celebra en el domingo y que procede de los cuatuordecimalistas [58]. Pero no es extraño ciertamente que el aplazamiento al domingo debiera llevar consigo un desplazamiento de la gravedad del recuerdo de la muerte de Jesús al de la *resurrección*. Cuando finalmente en el siglo IV en el occidente (en el oriente ya antes) se introdujo el desdoblamiento de la fiesta de

la resurrección de Jesús' y que no está dominada primeramente por la esperanza próxima de la parusía»: *o. c.*, 38 s. De una manera similar, Huber: «El contenido festivo de la pascua cuatordecimalista se ciñe no al ayuno que sustituyó al de los judíos y a la esperanza de la parusía, sino que comprende, además, el recuerdo de la muerte de Jesús y probablemente, en un grado menor, el de su resurrección»: *o. c.*, 31.

55. Cf. J. Blank, *o. c.*, 50 s.

56. Esto vale independientemente de la cuestión de si Melitón era (Lohse, Blank) o no (Huber) un cuatordecimalista. Respecto a la historia, los temas y la teología de la predicación, cf. J. Blank, *o. c.*, 22-25. 42-97; O. Perler, *Méliton de Sardes. Sur la Pâque*, Paris 1966, 16-51; W. Huber, *o. c.*, 12 s, nota 9; 95-104.

57. 2. 8; traducción de J. Blank, *o. c.*, 101 s.

58. Cf. W. Huber, *o. c.*, 49-61.

la pascua (resurrección) y ésta se desgajó en viernes santo, pascua, ascensión y pentecostés [59], el nombre de pascua [60] quedó sólo para el recuerdo de la resurrección.

Sin embargo, la eucaristía es denominada, con todo derecho, pascua, no porque continúe y lleve a cumplimiento el banquete veterotestamentario de la pascua, sino porque en ella se celebra sacramentalmente todo el misterio de la pascua: la gran salida de la esclavitud de los pecados a la nueva vida de la libertad [61] en recuerdo (*anamnesis*) de la muerte y de la resurrección del Señor, «el primogénito de entre los muertos» (Col 1, 18), y en comunidad de banquete con él. Por eso, la iglesia nunca ha celebrado su fiesta de pascua sino con la pascua eucarística. [62]

59. Cf. W. Huber, *o. c.*, 156-208.

60. Sin embargo, encontramos la grandiosa comprensión de la fiesta de la pascua también en Agustín (cf. S. Poque, *Augustin d'Hippone. Sermons pour la Pâque*, Paris 1966; W. Huber, *o. c.*, 170-178). El mismo León Magno no está lejos de ello (cf. *Ibid.*, 184 s; F. Hofmann, *Die Osterbotschaft in den Predigten Papst Leos d. Gr.*, en *Paschatis sollemnia*, Freiburg 1959, 76-86) y se ha conservado hasta nuestro tiempo en la liturgia a través del *Exultet* (¿nació al mismo tiempo?), donde las *festa paschalia* se refieren tanto al cordero pascual inmolado como al Cristo que resucita victorioso.

61. Cf. *supra*, 20.

62. En un estudio sobre las raíces bíblicas del concepto eucaristía, H. Cazelles llega a la conclusión: «Ainsi l'eucharistie chrétienne est moins une action de grâces qu'une proclamation de la victoire du Christ par sa passion et sa résurrection»: *Eucharisties d'Orient et d'Occident* I, Paris 1970, 21.

CONCLUSION

Hemos recorrido en espíritu el largo camino desde la fiesta de primavera de los pastores trashumantes semitas de la antigüedad hasta el *gaudium paschale* de la comunidad cristiana por la salvación de la que se le ha hecho partícipe. Por muy cambiante que haya podido ser la multimilenaria historia de la fiesta de la pascua, siempre ha permanecido igual en esto, en que nunca fue otra cosa que un signo enhiesto de la salvación divina. Si los nómadas celebraban el rito de la sangre y el banquete sacrificial, antes de que iniciaran el peligroso camino desde las praderas del invierno a las del verano; si Israel festejaba la pascua para agradecer su liberación de la esclavitud de Egipto; si la iglesia celebra su fiesta pascual de resurrección, para tener parte en la muerte y en la resurrección de su Señor: siempre se reconocen los que celebran esas fiestas en el agradecimiento para con Dios y en la esperanza en él, que es la salvación y la vida. La historia de la salvación humana se realizó en instituciones divinas progresivas y que se iban transformando. Así se nos descubre también a nosotros la historia de su memorial sacramental como una secuencia de instituciones que se van transformando. Ese es el camino de la antigua a la nueva pascua.

BIBLIOGRAFIA

Se menciona únicamente una selección de obras de conjunto. Para las cuestiones particulares, cf. las notas a lo largo de toda la obra.

G. Beer, *Pesachim,* Giessen 1912.

O. Casel, *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*: Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft 14 (1938) 1-78.

N. Füglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha,* München 1963.

N. N. Glatzer, *The passover haggadah,* New York 1953.

F. Horst, *Das Privilegrecht Jahves,* Göttingen 1930.

W. Huber, *Passa und Ostern,* Berlin 1969.

J. Jeremias, *Die Passahfeier der Samaritaner,* Giessen 1932; *Die Abendmahlsworte Jesu,* Göttingen ^{4}1967.

H.-J. Kraus, *Zur Geschichte des Passah-Massot-Festes im Alten Testament*: EvTh 18 (1958) 47-67; *Gottesdienst in Israel,* München ^{2}1962.

E. Kutsch, *Erwägungen zur Geschichte der Passafeier und des Massotfestes*: ZThK 55 (1958) 1-35.

P. Laaf, *Die Pascha-Feier Israels,* Bonn 1970.

S. Mowinckel, *Die vermeintliche «Passahlegende» Ex 1-15 in Bezug auf die Frage. Literarkritik und Traditionskritik,* en *Studia Theologica* V, Lund 1952, 66-68.

P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl,* München 1960.

N. M. Nicolsky, *Pascha im Kulte des jerusalemischen Tempels*: ZAW 45 (1927) 171-190. 241-253.

L. Rost, *Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender*: ZDPV 66 (1943) 205-216.

H. Schürmann, *Der Paschamahlbericht Lk 22, (7-14) 15-18,* Münster 1953, ²1968.

E. Schweizer, *Das Herrenmahl in Neuen Testament*: ThLZ 79 (1954) 577-592, también en *Neotestamentica,* Zürich-Stuttgart 1963, 344-370.

J. B. Segal, *The hebrew passover from the earliest times to A. D. 70,* London 1963.

R. de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen* I, Freiburg i. Br. I ²1964; II 1962.

INDICE DE ABREVIATURAS

AA = Documento conciliar *Apostolicam actuositatem,* sobre el apostolado seglar.

AG = Doc. conc. *Ad gentes,* sobre la actividad misionera de la iglesia.

Bb = Biblica.

BZ = Biblische Zeitschrift.

ChrD = Doc. conc. *Christus Dominus,* sobre el oficio pastoral de los obispos.

DBS = Supplément au Dictionnaire de la Bible (V 1957, VI 1960, VII 1966).

DH = Doc. conc. *Dignitatis humanae,* sobre la libertad religiosa.

DThC = Dictionnaire de Théologie Catholique (V 1939).

DV = Doc. conc. *Dei Verbum,* sobre la revelación.

EvTh = Evangelische Theologie.

GE = Doc. conc. *Gravissimum educationis,* sobre la educación.

GS = Doc. conc. *Gaudium et spes,* sobre la iglesia en el mundo actual.

IM = Doc. conc. *Inter mirifica,* sobre los medios de comunicación social.

JBL = Journal of Biblical Literature.

LG = Doc. conc. *Lumen gentium,* sobre la iglesia.

LThK = Lexikon für Theologie und Kirche[2] (III 1959, IV 1960, VIII 1963).

NAe = Doc. conc. *Nostra aetate,* sobre las relaciones con las religiones no cristianas.

OE = Doc. conc. *Orientalium ecclesiarum,* sobre las iglesias orientales.

OT = Doc. conc. *Optatam totius,* sobre la formación sacerdotal.

PC = Doc. conc. *Perfectae caritatis,* sobre la renovación de la vida religiosa.

PO = Doc. conc. *Presbyterorum ordinis,* sobre el ministerio y vida de los sacerdotes.

RB = Revue Biblique.

RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart[3] (II 1958).

RQ = Revue de Qumrán.

SC = Doc. conc. *Sacrosanctum concilium,* sobre la liturgia.

ThLZ = Theologische Literaturzeitung.

ThQ = Tübinger Theologische Quartalschrift.

ThW = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (I 1933, II 1935, V o. J. = 1954).

ThZ = Theologische Zeitschrift.

UR = Doc. conc. *Unitatis redintegratio,* sobre ecumenismo.

VT = Vetus Testamentum.

ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.

ZNW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.

INDICE DE AUTORES

Allo, E.-B.: 149
Alt, A.: 78,82,84,89
Aquila: 29
Auerbach, E.: 86

Baentsch, B.: 22,24,34,97
Baillet, M.: 39
Bareille, G.: 152
Barthélemy, D.: 135
Bauer, H.: 102
Baumgarten, J. M.: 140
Baumgartner, W.: 24,26-28,102
Beer, G.: 97,102,124,127
Benoit, P.: 128,130,143
Bentzen, A.: 82
Betz, J.: 152
Billerbeck, P.: 124,142
Bittlinger, A.: 139
Blank, J.: 152-154
Blinzler, J.: 140,151
Böhl, F. M. Th.: 103
Bonnet, H.: 48,55,56
Borkamm, G.: 139,141,147
Braun, H.: 140,146
Brigth, J.: 81,95
Brooks, O. S.: 150
Buber, M.: 27
Buhl, F.: 26
Bultmann, R.: 144,151

Caloz, M.: 91
Cancik, H.: 44,111
Carmignac, J.: 140
Casel, O.: 152
Cazelles, H.: 32,56,73,82,100s, 110,118,136,155
Clamer, A.: 34,51,98
Conzelmann, H.: 147,149,151
Couroyer, B.: 35,24
Cowley, A.: 106

Dalbert, P.: 40
Dalman, G.: 71
Deichgräber, R.: 39
Dhorme, E.: 53,55
Dibelius, M.: 139
Dietrich, A. 56
Dupont-Sommer, A.: 39
Dus, J.: 78
Dussaud, R.: 57

Edzard, D. O.: 55
Eiss, W.: 137
Eissfeldt, O.: 39s
Elliger, K.: 36,70,74,76,96, 99-101,116
Engnell, I.: 51
Ewald, H.: 60,65

Falkenstein, A.: 56
Field, F.: 29
Filón de Alejandría: 29,32, 42s,124
Finegan, J.: 136
Fohrer, G.: 33s,61,68s
Füglister, N.: 22,34,80

Galling, K.: 21,106,109s,112, 118
Gennep, A. van: 18
Gerleman, G.: 29
Gese, H.: 104
Gesenius, W.: 26-28,102
Glatzer, N. N.: 129
Gordon, C. H.: 24,107
Grelot, P.: 97,103,106-108,116
Güns, J.: 129

Haag, H.: 38,67,86,105,120,135
Hahn, F.: 147
Hamp, V.: 26s
Heiler, F.: 18
Heinemann, I.: 43
Heinisch, P.: 50,97
Henninger, J.: 56-58,60s
Hertz, J. H.: 75
Hofmann, F.: 155
Höfner, M.: 56
Holtz, T.: 150
Hooke, S. H.: 51
Horst, F.: 72,83,89,92
Howard, J. K.: 150
Huber, W.: 152-155
Humbert, P.: 54

Irwin, W. H.: 80

Jaubert, A.: 118s,140
Jaussen, A.: 62s
Jenni, E.: 26
Jeremias, J.: 29,98,123,140-143, 145-147
Jerónimo: 30,152
Join-Lambert, M.: 57
Josefo, Flavio: 29,43s
Joüon, P.: 102s

Kahle, P.: 29
Käsemann, E.: 140s,147
Kautzsch, E.: 29,102
Keller, C. A.:78
Kessler, H.: 148
Key, A. F.: 55
Kilian, R.: 96,100
Klappert, B.: 143,146
Klauser, Th.: 17
Klos, H.: 150s
Koehler, L.: 24,26-28,102
König, E.: 26s
Kraeling, E. G.: 105,107,109
Kraus, H. J.: 15,23,50,73,77, 80,89,119-121,149
Kuhn, K. G.: 144
Kümmel, W. G.: 139
Kuss, O.: 148s
Kutsch, E.: 15,50,61,77,83,89, 92,101

Laaf, P.: 9,15,24,33,57,69,83
Lagrange, J. M.: 50,60
Lampe, G. W. H.: 152
Lane, E. W.: 25.103
Langlamet, F.: 77-79
Leander, P.: 102
Leroy, H.: 150
Lewy, J.: 55
Lidzbarski, M.: 39
Lohmeyer, E.: 143-145,150
Lohse, B.: 148,149,152

MacGregor, G. H. C.: 150
Marxsen, W.: 141,144,146
Meissner, B.: 55
Melitón de Sardes: 154
Merendino, R. P.: 83,91s

Milik, J. T.: 137
Momsen, Th.: 29
Moriarty, F. L.: 119,122
Moulton, W. L. J.: 29
Mowinckel, S.: 52
Müller, W. W.: 25
Myers, J. M.: 122

Neuenzeit, P.: 147,149
Nicolsky, N. M.: 22,93
Nielsen, D.: 55
Nöldecke, Th.: 25
Noth, M.: 32,39,50,61,78s,82, 87,95,99,118,133
Orígenes: 152

Payne-Smith, R.: 24
Pedersen, J.: 27,51
Perler, O.: 154
Poque, S.: 155
Procksch, O.: 23

Rad, G. von: 33,37,72,82,84,86, 89s,111
Reicke, B.: 19
Rensckens, H.: 133
Rendtorff, R.: 16
Ricciotti, G.: 82
Richter, G.: 150
Rordorf, W.: 152
Rost, L.: 20,50
Rothstein, J. W.: 120,122
Rowlwy, H. H.: 82
Ruckstuhl, E.: 140
Rudolph, W.: 112,115s,118,120
Ruppert, L.: 82
Ryckmans, G.: 55s

Sachau, E.: 106
Sayce, A. H.: 39
Scholesinger, Ph.: 129
Schlier, H.: 147,150
Schmid, J.: 141-143,145s,148
Schomid, R.: 77,116
Schnackemburg, R.: 150n
Schneider, H.: 112
Schürmann, H.: 68,139n,143, 145s,148s
Schwank, B.: 139
Schewitzer, E.: 141,144,151
Schwyzer, E.: 29
Segal, J. B.: 27,39s,45,48,52n, 57,59,61,84s,88,97s,112
Símaco: 29
Soden, W. von: 56
Soggin, J. A.: 77,79s
Stauffer, E.: 139
Stenzel, M.: 26s
Strack, H. L.: 124, 141-143
Strobel, A.: 136
Stroete, G. te: 34,51

Talmon, S.: 122,136
Teodoción: 29
Thüssing, W.: 151
Trilling, W.: 141
Tur-Sinai, N. H.: 27

Vaux, R. de: 16,18,23,27,51,57, 60s,70,101,118
Vincent, A.: 39,106
Vogt, E.: 77,80

Wehr, H.: 25
Weise, M.: 151
Weiss, J.: 149
Welch, A. C.: 82,119
Wellhausen, J.: 49
Wiesenberg, E.: 136
Wildberger, H.: 78
Wilpert, G.: 153
Windisch, H.: 73

Zerafa, P.: 83
Ziener, G.: 153
Zimmermann, H.: 143
Zorell, F.: 26,102

INDICE DE CITAS BIBLICAS

GÉNESIS

1: 39
1, 1s: 96
1, 14: 18
4, 3s: 54
11, 28: 55
11, 31: 55
12, 4s: 55
12, 6s: 57
12, 8: 57
13, 3: 57
13, 18: 57
14, 13: 57
16, 14: 57
18, 1: 57
21, 31-33: 57
22, 19: 57
25 11: 57
26, 12: 53
26, 33: 57
28, 10: 57
28, 11-22: 57
32, 3: 57
32, 31s: 57
33, 17: 56,57
33, 18-20: 57
35, 4: 57
35, 6-15: 57
35, 27: 57
37s: 53
37, 12: 57
46, 5: 57

EXODO

1-12: 39
3, 5: 58
3, 18: 48,57
4, 2: 58
5, 1: 48,56
5, 3: 48
7, 16: 48
7, 21-24: 48
7, 26: 48
8, 21-24: 48
9, 1-13: 48
10, 3: 48
10, 7-11: 48
10, 9: 48,56
10, 24-26: 48
11, 4s: 48
12: 39,71,75,101,103, 115,127,153
12, 1-14: 34,35,49, 53,56,59,72,75,76, 95-97,101,105,123
12, 2: 70,71
12, 3-5: 71
12, 3s: 72
12, 3: 84,97,99
12, 4: 101
12, 6: 24,70,85,97, 99,102,112,113
12, 6a: 101
12, 8s: 71,115
12, 8: 73,102
12, 9: 57,85
12, 10: 58
12, 11: 22,28,29, 49,71
12, 13-23: 28
12, 13: 21,25,26,69
12, 14: 22,65,67,96, 132
12, 15-20: 38,73,75, 105,108
12, 18: 73
12, 21-23: 34,35, 68,76,97
12, 21: 22,24,34, 48,85,149
12, 23: 21,25,26, 28,69
12, 24-27a: 34
12, 27a: 69
12, 27b: 68,76
12, 27: 21-23,25,26, 28,29,34
12, 29-39: 68
12, 29: 69
12, 31s: 24
12, 39: 69
12, 42: 132
12, 43-49: 35
12, 43: 22,24
12, 46: 57,71,72,151
12, 48: 22,23,129
13, 2: 69
13, 3-10: 38,76

13, 3s: 67
13, 3: 69
13, 4: 70,87
13, 6: 91
13, 8: 69
13, 11-16: 69
13, 14s: 69
15, 2: 70
16, 12: 102
23, 14-19: 31-33
23, 14-17: 71,87,90
23, 15-17: 23
23, 15: 38,70,74,87, 120
23, 15a: 74
23, 16: 71
23, 17: 33,92
23, 18: 22,23,31,33, 34,58
23, 19: 54
29, 39: 18,102
29, 41: 102
30, 8: 102
32, 5: 23
34, 18-26: 32
34, 18-23: 23,71, 73,87,90
34, 18: 38,70,73, 74,87,120
34, 18a: 74
34, 19s: 69
34, 22: 71
34, 23s: 92
34, 23: 33
34, 25: 22,31,32-34, 58
34, 25a: 32,33
34, 25b: 22,23,32-34

LEVÍTICO

1: 116
1, 1-17: 115
3: 115,116
3, 1-5: 115
3, 5: 116
4: 116
4, 7: 116
4, 18: 116
4, 25: 116
4, 30: 116
23: 100,105
23, 5-8: 99,100, 103,108
23, 5s: 76
23, 5: 22,36,97, 102,103
23, 6-8: 38
23, 6s: 92
23, 6: 74
23, 6a: 102
23, 8a: 102,103
23, 10: 74
23, 11: 75
23, 11b: 74
23, 14: 74
23, 15a: 74
23, 24: 65
23, 27: 98
23, 34: 98
23, 39: 54
23, 42s: 67
25: 39

NÚMEROS

9, 1-14: 35,76,101
9, 2: 23,29
9, 3: 102
9, 5: 36,102
9, 6-14: 36
9, 6-13: 108
9, 10: 22
9, 11: 102
9, 12: 57,58,85
9, 14: 22
14, 33: 36
28s: 76
28: 105
28, 1-30: 36
28, 4: 18,102
28, 8: 102,126
28, 11-15: 19
28, 16-25: 99,103
28, 16s: 76
28, 16: 22,36,97
28, 17-25: 38
28, 17: 104
28, 17s: 92

DEUTERONOMIO

2, 1-4: 36
4, 32-35: 66
6, 4: 85
8, 3: 66
16, 1-15: 90
16, 1-8: 33,35,69, 76,83,88,89,90, 100,101
16, 1: 23,29,69,70, 86,87,91
16, 2: 22,23,32,41, 84,85,101,115,149
16, 2b: 84
16, 3: 32,58,69, 91,92
16, 3a: 33,91
16, 3b: 33,91
16, 4-6: 149
16, 4: 33,58,85
16, 4a: 33,91,92
16, 4b: 33,91
16, 5s: 22,23
16, 6: 84,85,103
16, 7: 24,85,88, 89,115
16, 7s: 115,90
16, 7a: 84
16, 7b: 84,91
16, 8: 33,88,91,92
16, 8b: 91,102
16, 8-12: 89
16, 9: 86
16, 11: 90,93

16, 12: 67
16, 13-15: 89
16, 13: 87
16, 14: 90,93
16, 16: 23,38,74,86, 89,90,92,120
26, 2: 54
34, 1a: 96
34, 7-9: 96

JOSUÉ

2-6: 77
3s: 77
4, 13: 79
4, 19: 78,79,98
4, 19b: 79,80
5, 1-9: 79
5, 2-8: 80
5, 9: 80
5, 10-12: 37,77, 78,80
5, 10s: 36,76
5, 10: 23,29,77,78, 79,80,98
5, 11: 29,77,78
5, 12: 80
6: 79
6, 1: 80
8, 11: 79
10, 5: 79
10, 31: 79
10, 34: 79
11, 5: 79
24, 32: 57

JUECES

21, 19: 23

1 SAMUEL

1, 3: 74
2, 13s: 88
17, 40: 58
17, 43: 58
20, 5: 18
20, 6: 19
20, 24: 18
20, 26: 18
20, 29: 19

2 SAMUEL

4, 4: 21,25,28

1 REYES

9, 25: 121
18, 21: 21,25,26,27
18, 26: 21,25,26,27
18, 28: 27
18, 29: 18

2 REYES

4, 29: 58
9, 1: 58
16, 15: 18
18, 3-6: 81,117
18, 4: 118
22, 1-23: 81
22, 27: 81
23, 21-23: 23,37,49, 93,113,114
23, 21: 113
23, 23: 114
23, 32: 116
25, 5: 78

2 CRÓNICAS

8, 12s: 121
8, 13: 23,38,74
29-31: 81,117
29: 117,122
29, 17-20: 122
30: 44,93,111,112, 116-120,122
30, 1-27: 37,117
30, 1-6: 117
30, 1: 26
30, 3: 122
30, 5: 117
30, 6: 117
30, 6b-9: 117
30, 11: 117
30, 12: 118
30, 13: 74,118-120
30, 15: 22,24,116, 118,119
30, 16s: 118
30, 16: 116,119
30, 17s: 22
30, 17: 21,22,24
30, 18: 24
30, 21s: 120
30, 21: 74,119
30, 26: 121,116
31: 117,122
31, 1-19: 37
34s: 81
35: 93,111,119
35, 1-19: 113
35, 1: 22,24,113, 114,119
35, 6: 22,24,114
35, 7s: 115
35, 7-9: 21
35, 7: 21,22
35, 8: 21,22
35, 9: 21,22
35, 10: 114
35, 11: 22,24,113, 114,116,119
35, 12: 115
35, 13: 22,24,115
35, 14: 115,126
35, 17: 44,74,114, 119
35, 18: 22
35, 19: 29,114

ESDRAS

5, 1-6: 111
6, 15: 111
6, 19-22: 37,111
6, 19: 23,111,113, 119
6, 20: 22,24,112, 114,119
6, 22: 74,111,112, 119

ESTER

9, 20-23: 67

SALMOS

81, 4: 23
113-118: 126
113: 130
114: 130
115-118: 131
118: 131
118, 24: 17
118, 25: 131
118, 26: 131
118, 27: 23
136: 131

PROVERBIOS

25-29: 82
25, 1: 82

SABIDURÍA

18, 9: 23

ECLESIÁSTICO

33, 7-9: 17

ISAÍAS

1, 10-17: 16
1, 13s: 19
29, 1: 23
30, 29: 22,23
31, 5: 21,25,26,28
53: 150

JEREMÍAS

38, 5: 29
39, 5: 79
52, 8: 79

EZEQUIEL

4, 17: 23
45, 21-25: 104
45, 21-24: 36,104
45, 21: 22,104
45, 25: 104
46, 11: 23

OSEAS

2, 13: 19,23
6, 6: 16
9, 5: 23

AMÓS

5, 21-24: 16
5, 21: 23
8, 5: 19
8, 10: 23

NAHÚM

2, 1: 23

MALAQUÍAS

2, 3: 23

MATEO

11, 19: 142
12, 5: 126
16, 6: 58
26, 2: 30
26, 17: 30
26, 18s: 30
26, 18: 30
26, 19: 30
26, 20-29: 38
26, 30: 142
31, 8: 29

MARCOS

2, 15: 142
11, 11s: 143
11, 11: 141
11, 19: 141, 143
13, 1: 30,144
14, 1: 144
14, 3: 142
14, 10: 144
14, 12-16: 139,144, 147
14, 12: 30,140,144, 149
14, 14: 30
14, 16: 30
14, 17-25: 38
14, 17: 141-144
14, 17-21: 144
14, 18-22: 142,144
14, 18: 127,142
14, 20: 142,144
14, 22-25: 144
14, 22-24: 130,146
14, 22: 142
14, 23: 142
14, 26: 142
14, 30: 141
14, 32: 144
14, 43: 144
16, 7: 144

LUCAS

2, 41: 30
7, 36: 142
12, 15: 144
12, 35: 58
15, 1s: 142
22, 1: 30
22, 7: 30, 149
22, 8s: 30
22, 8: 30
22, 11: 30
22, 13: 30
22, 14-23: 38
22, 14-16: 139
22, 14: 127
22, 15-18: 144
22, 15: 30

JUAN

1, 29: 151
2, 13: 30
2, 23: 30
6, 4: 30
6, 31-58: 150
6, 51b-58: 150
6, 52: 150
11, 55: 30
12, 1: 30
13, 1-15: 128
13, 1: 150
13, 12: 127
13, 26: 128
13, 26s: 128
13, 29: 150
13, 30: 141
18, 3: 141
18, 28: 30,140,150
18, 39: 30
19, 14: 30,150
19, 31: 150
19, 34: 151
19, 34b: 151
19, 36: 151
19, 44: 151

HECHOS

2, 42-46: 146
12, 4: 30

ROMANOS

6, 3-5: 14

1 CORINTIOS

5-6: 58
5, 7-8: 149
5, 7: 14,30,125,149
11, 20: 146
11, 23-26: 151
11, 23-25: 38
11, 23: 141
11, 25: 130
11, 26: 14,147

GÁLATAS

5, 9: 58

COLOSENSES

1, 18: 155
2, 12: 14
2, 16: 19

HEBREOS

11, 28: 30

1 PEDRO

1, 13: 58

APOCALIPSIS

5, 6: 149
5, 9: 149
5, 12: 149
12, 11: 149

INDICE GENERAL

Prólogo ... 9

Introducción ... 11

1. La pascua y la iglesia ... 11
2. Sacrificio y fiestas ... 15

1. Nombre y significado del nombre ... 21
   1. La Biblia hebraica ... 21
      a) Estadística ... 21
      b) Etimología ... 24
   2. La Biblia griega, Flavio Josefo, Filón ... 28

2. Fuentes ... 31
   1. Fuentes bíblicas ... 31
      a) Textos legales sobre la pascua ... 31
      b) Textos históricos sobre la pascua ... 36
      c) Textos sobre la fiesta de los ácimos ... 38
   2. Fuentes extrabíblicas ... 38
      a) Elefantina ... 38
      b) Libro de los jubileos, escritos de Qumrán, Ezequiel el trágico ... 39
      c) Filón de Alejandría y Flavio Josefo ... 41
      d) La Mischna ... 45

3. El origen de la fiesta 47
1. La pascua de los primeros tiempos 47
a) Referencias bíblicas 47
b) Observaciones de la historia de las religiones ... 49
2. Una fiesta de primavera de pastores trashumantes ... 53
3. Paralelos árabes 59
a) La *radschab* 59
b) La *ḏabīḥa* 62

4. La fiesta de la pascua antes de la reforma cultual del Deuteronomio 65
1. De la pascua de los nómadas a la pascua de Israel 65
a) Historización 65
b) Transformación 68
2. La pascua y la fiesta de los ácimos 72
3. ¿Una fiesta de pascua en Gálgala? 77

5. La pascua en tiempos del culto centralizado 81
1. El movimiento deuteronómico de reforma 81
2. La ley de la pascua de Dt 16, 1-8 83
a) Una nueva ley 83
b) La cuestión de la fecha 86
c) Lo antiguo y lo nuevo en conflicto 88
3. La pascua, una fiesta popular 92

6. La pascua del post-exilio 95
1. La legislación en el código sacerdotal 95
a) Ex 12, 1-14 95
b) Lev 23, 5-8 y Núm 28, 16-25 99
c) Ez 45, 21-25 104
2. Elefantina 105
3. La pascua en la época helenística 110
a) Esd 6, 19-22 111
b) 2 Crón 35, 1-19 113
c) 2 Crón 30, 1-27 117

7. La pascua judía 123
1. La pascua judía en el transcurso del tiempo 123
2. El desarrollo de la fiesta 125
a) La *bᵉdīḳāh* 125
b) El sacrificio en el templo 125
c) El banquete familiar 126
3. Sacramento de Israel 131

8. La pascua en Qumrán 135

9. La pascua cristiana 139
1. ¿La eucaristía, nueva pascua? 139
2. La muerte de Jesús como cumplimiento de la pascua veterotestamentaria 148
3. La fiesta de la resurrección como pascua cristiana ... 152

Conclusión 157

Bibliografía 159

Indice de abreviaturas 161

Indice de autores 163

Indice de citas bíblicas 167